Edmond McAllister.
April 4- 1914

Bibliothèque de Théologie historique

L'ÉDIT DE CALLISTE

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.
Copyright by Gabriel Beauchesne 1913.

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

Publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris.

La Théologie catholique au XIX^e siècle, par J. Bellamy, prêtre du diocèse de Vannes. — 1 vol. in-8° cavalier (LVI-290 pp.), 2e édition, **6** francs; *franco*..... **6 fr. 50**

La Théologie de Tertullien, par Adhémar d'Alès, professeur à l'Institut catholique de Paris. — 1 vol. in-8° cavalier (XVI-535 pp.), 2e édition, **6** francs; *franco*..... **6 fr. 50**

La Théologie de Saint Hippolyte, par Adhémar d'Alès, professeur à l'Institut catholique de Paris. — 1 vol. in-8° cavalier (LIV-240 pp.), **6** francs; *franco*..... **6 fr. 50**

La Théologie de Saint Paul, première partie, par F. Prat. — 1 vol. in-8° cavalier (VIII-604 pp.), 5e édition, **6** francs; *franco*..... **6 fr. 50**

La Théologie de Bellarmin, par J. de la Servière, professeur au Scolasticat d'Ore. — 1 vol. in-8° cavalier (XXVII-764 pp.), **8** fr.; *franco*. **8 fr. 50**

Les Origines du Dogme de la Trinité, par Jules Lebreton, professeur d'Histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-8° cavalier (XXVI-570 pp.), 3e édition, **8** francs; *franco*..... **8 fr. 50**

La Théologie de Saint Paul, deuxième partie, par F. Prat. — 1 vol. in-8° cavalier (VII-579 pp.), 3e édition, **6** francs; *franco*..... **6 fr. 50**

Le Salut des Infidèles « essai historique », par M. l'abbé Capéran, docteur en théologie. — 1 vol. in-8° cavalier (X-550 pp.), **8** francs; *franco*..... **8 fr. 50**

Nestorius et la Controverse nestorienne, par Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption. — 1 vol. in-8° cavalier (VIII-326 pp.), **6** francs; *franco*..... **6 fr. 50**

ÉTUDES DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

Publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris.

1. **Didyme l'aveugle**, par l'abbé Gustave Bardy, docteur en théologie. — 1 vol. in-8° cavalier (IX-274 pages), **6** francs; *franco*..... **6 fr. 50**
2. **Pascal, sa Vie religieuse et son Apologie du christianisme**, par H. Petitot, professeur de théologie à l'École biblique de Jérusalem. — 1 vol. in-8° cavalier (425 pages), **6** francs; *franco*..... **6 fr. 50**
3. **Bellarmin et la Bible sixto-clémentine** « Études et Documents inédits », par le R. P. Marie Le Bachelet, S. J., professeur de théologie à Ore Place (Hastings). — 1 vol. in-8° cavalier (IV-210 pages), **5** francs; *franco*..... **5 fr. 50**
4. **L'Éternité des peines de l'Enfer, dans saint Augustin**, par Achille Lehaut, docteur en théologie. 1 vol. in-8° cavalier (203 pages), **5** francs; *franco*..... **5 fr. 50**
5. **Durand de Troarn et les Origines de l'hérésie bérengarienne**, par M. Raoul Heurtevent, docteur en théologie, vicaire à Notre-Dame de Vire. In-8° (XIII-312 p.), **5** francs; *franco*..... **5 fr. 50**

Typographie Firmin-Didot et C^ie. — Paris.

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

L'ÉDIT DE CALLISTE

ÉTUDE
SUR LES ORIGINES DE LA PÉNITENCE CHRÉTIENNE

PAR
A. D'ALÈS
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

ALMA COLLEGE
236.4
LIBRARY
A1 21
Alma, California

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur
117, Rue de Rennes, 117
—
1914

4528

NIHIL OBSTAT

18ª julii 1913.

J. V. BAINVEL.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 19ª julii 1913.

Alfred BAUDRILLART,

V. G., Rect.

INTRODUCTION

Plusieurs chapitres de ce livre ont déjà vu le jour dans diverses Revues : *Études, Recherches de Science religieuse, Revue d'Histoire ecclésiastique, Revue pratique d'Apologétique, Revue des Questions historiques.* Ils reparaissent ici retouchés et développés sur quelques points. D'ailleurs un lien étroit les rattache à nos études antérieures sur la *Théologie de Tertullien* (Paris, 1905) et la *Théologie de saint Hippolyte* (Paris, 1906).

On s'étonnera peut-être de nous voir choisir un titre aussi spécial, et l'on fera observer que notre sous-titre donnerait une idée plus exacte, sinon de ce que nous avons voulu faire, du moins de ce que nous avons réalisé. C'est un reproche que nous acceptons d'autant plus volontiers que nos conclusions ne vont pas, tant s'en faut, à grossir l'importance de l'édit de Calliste. Mais nous plaiderons deux circonstances atténuantes. D'abord l'édit de Calliste — ou ce que l'on est convenu d'appeler ainsi — occupe, sinon dans le développement réel des institutions pénitentielles, du moins dans la littérature récente relative à ce développement, une position maîtresse. De l'aveu commun, c'est ce que, en recourant à une métaphore usée, on pourrait appeler un tournant de cette histoire. Ayant été tout d'abord attiré vers cette question, nous avons cru qu'elle offrait un point de vue favorable pour embrasser l'ensemble. En second lieu, nous estimons que mieux vaut pour un livre déborder quelquefois son titre que de n'en pas tenir intégralement les promesses. On nous excusera d'avoir volontairement élargi notre cadre.

Le problème qui se pose devant nous est le suivant. L'initiative prise, vers l'an 220, par le pape Calliste, en matière de discipline pénitentielle, eut-elle le caractère d'une révolution profonde, ou bien n'était-ce qu'un incident de médiocre conséquence, qui dut à l'âpreté de certaines polémiques un retentissement bien supérieur à sa portée effective? Selon l'idée d'ensemble qu'on s'est faite sur l'histoire primitive de la pénitence, on optera pour l'une ou pour l'autre solution. Nous inclinons à la seconde; parmi les historiens qui pareillement y inclinent, nous tenons à nommer en commençant les deux hommes qui, de nos jours, paraissent avoir plus que personne fait avancer ces questions : M. l'abbé Esser, doyen de la faculté de théologie catholique à l'université de Bonn, et le R.P. Stufler, S. J., professeur à l'université d'Innsbruck. Nous ne leur sommes pas redevable de nos conclusions principales, puisque nous les avions formulées avant eux; mais l'accord de nos vues et des leurs devait nous paraître un symptôme rassurant.

Les obscurités du sujet sont réellement très grandes, et nous sommes loin de prétendre les avoir toutes dissipées. Pourtant certaines conclusions maîtresses ressortaient, au cours de ce travail, dans une lumière de plus en plus vive. Il ne sera pas inutile de les dégager en commençant.

Tout d'abord la tradition chrétienne dépose avec une clarté parfaite en faveur du pardon offert par Dieu pour tous les péchés sans exception, quel que soit leur nombre et leur grièveté.

En second lieu, l'Église a toujours revendiqué la surintendance de ce pardon.

Entre ces deux vérités le raccord, quant au détail, échappe souvent au regard de l'historien. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure que ce raccord n'existe pas : hypothèse démentie, aux yeux du catholique, par les canons du concile de Trente. Mais on évitera de demander aux documents ce qu'ils ne peuvent donner, en étudiant ce qu'ils nous apprennent d'une part sur le pardon divin, d'autre part sur le rôle de l'Église. De par l'institution du Christ, les deux domaines se compénètrent intimement; il serait chimérique de vouloir

les disjoindre et répartir les textes en deux catégories, les uns relatifs au pardon divin, les autres à la surintendance ecclésiastique. Sans essayer un triage impossible, nous accueillerons tous les textes qui nous introduisent dans l'économie de l'ancienne pénitence chrétienne; il suffit de les rapprocher pour faire évanouir bien des antinomies apparentes.

Le champ est vaste. L'illustre Jean Morin, qui entreprenait, il y a bientôt trois siècles, de le cultiver, y employa plus de vingt-cinq ans. Son précieux in-folio, plusieurs fois réédité, demeure une mine de faits classés avec soin et appréciés souvent avec sagacité. Mais il renferme beaucoup de superflu et pas tout le nécessaire. Surtout il appelle une refonte. C'est bien ce que nous avons voulu réaliser en partie.

En partie seulement, car nous ne pouvions songer à écrire toute l'histoire de la pénitence primitive. La tâche était beaucoup trop vaste. Mais il est vrai que, d'un certain point de vue, celui de la réserve des cas, nous avons été conduit à envisager l'ensemble de cette histoire, et cela sans doute justifie notre sous-titre.

D'ailleurs en ne cueillant que la fleur de toutes choses, on risquerait de ne voir le fond de rien. Il faudra donc se résigner aux discussions arides et aux contremarches dans des chemins déjà battus. Nous nous y engagerons, à l'exemple des auteurs qui ont fourni la même carrière et qui seront souvent nos guides.

A vouloir présenter les choses dans un raccourci très inexact, on pourrait dire que, des deux écoles mentionnées ci-dessus, la première continue, sur le point qui nous occupe, la tradition des jésuites Petau et Sirmond, et la seconde celle de l'oratorien Morin. Mais cette vue beaucoup trop sommaire est loin de répondre à la complexité des faits et des jugements qui se croisent. D'accord avec Morin sur plusieurs points, nous nous rangerons sur d'autres à l'avis de Petau et de Sirmond.

L'état de la question s'est grandement modifié depuis le XVII[e] siècle, puisque — sans parler d'autres acquisitions moins importantes — on a mieux reconnu la valeur du témoignage

d'Hermas et l'on a découvert celui de saint Hippolyte. Le texte grec du *Pasteur* n'est connu que depuis 1856; celui des *Philosophumena* depuis 1851. Ces deux documents de premier ordre, versés au débat, le renouvellent entièrement; toutes les conclusions anciennes sont, de ce chef, sujettes à revision. D'autres découvertes, en permettant un discernement plus exact des matériaux entrés au conglomérat des *Constitutions apostoliques*, ont éclairé d'une lumière nouvelle le passé ecclésiastique de l'Orient. Petau ignorait volontairement Hermas, malgré la version latine publiée, dès 1513, par Lefèvre d'Étaples; il ne soupçonnait pas même saint Hippolyte, en tant que censeur des mœurs chrétiennes; le monde syriaque lui était peu connu. Avant de jurer sur sa parole, il faudrait pouvoir en appeler de Petau mal informé à Petau mieux informé. Si le grand exégète disposait des ressources dont nous disposons aujourd'hui, sans aucun doute il n'hésiterait pas à réformer en partie son premier jugement, comme il l'a fait en d'autres occasions.

Au reste, cette controverse n'est pas de telle nature qu'il faille se hâter de la trancher par voie d'autorité, surtout d'autorité privée. Dogmatique au premier chef par certains aspects, puisqu'il y va de l'exercice historique du pouvoir des clefs, elle est d'autre part trop mêlée aux contingences de l'histoire pour qu'on puisse espérer la résoudre complètement *a priori*. Il sera temps d'invoquer l'autorité de l'Église quand le moment viendra de conclure; jusque-là, sans perdre aucunement de vue cette autorité, nous éviterons de la faire intervenir hors de propos. En interrogeant, sur les origines de la pénitence, les documents primitifs du christianisme, nous n'aurons garde sans doute de les isoler du milieu où ils furent écrits et de l'esprit qui les dicta : un tel procédé ne serait ni chrétien ni scientifique. Mais ce serait bien mal entendre cet esprit que de vouloir imposer aux faits primitifs le canon historique des temps nouveaux. La tradition vivante de l'Église permet seule de rendre une âme au passé chrétien; or elle s'y insère d'autant plus sûrement que l'enquête est plus objective; surtout elle intervient comme garde-fou opportun, pour prévenir les systématisations précaires auxquelles

des faits singuliers, coupés de leurs attaches historiques, provoqueraient aisément une imagination trop active. Cela, nous ne manquerons pas de le lui demander; nous ne lui demanderons rien de plus.

Aussi longtemps que nous nous maintiendrons sur le terrain des faits, une seule méthode est acceptable : elle consiste à mettre sous les yeux du lecteur tous les textes essentiels, à les entourer de toutes les lumières fournies par la tradition littéraire et à recueillir d'abord les conclusions qui s'imposent, puis les vraisemblances. Avouons sans détour que, sur le terrain de la pénitence, nous paraît s'être accumulée une masse énorme de contresens historiques, d'hypothèses ruineuses et de malentendus. Il y a lieu de procéder à un déblaiement.

Comme d'ailleurs rien de ce qui intéresse l'histoire du dogme chrétien et de la discipline ecclésiastique n'est indifférent, comme de plus nous estimons que le sujet, malgré sa difficulté, est de ceux où la vérité se laisse quelquefois atteindre avec certitude, il faudra s'en expliquer simplement et nommer les auteurs dont nous ne partageons pas l'avis. Est-il besoin de faire observer que désaccord n'emporte pas mésestime? Soit dit une fois pour toutes. On voudra bien m'accorder le bénéfice de cette déclaration et croire que je n'ai pas cédé au besoin de contredire.

Je n'aurai pas l'impudence d'ajouter que je n'ai rien appris depuis que j'ai commencé à écrire sur ces matières. Au contraire, les conclusions que je présente aujourd'hui, bien qu'en réelle continuité avec mes publications antérieures, se sont précisées par retouches successives. Je remercie les critiques bienveillants qui m'y ont aidé. A aucun je ne suis plus redevable qu'au R. P. P. Galtier, S. J., auteur d'études remarquables sur l'histoire primitive des sacrements. Il est d'ailleurs bien vrai qu'un commerce prolongé avec la littérature primitive de la pénitence m'a donné le sentiment de plus en plus vif d'une institution vraiment identique à elle-même, dont la description comporte de multiples vérifications, dont les vestiges se raccordent à mesure qu'on les connaît mieux; institution qu'on ne peut comprendre

si l'on se borne à l'étudier par le dehors et si l'on fait abstraction de la pensée opérante du Christ qui, depuis les origines, en porte le développement et en explique les métamorphoses.

Paris, 14 octobre 1913, en la fête de saint Calliste.

PRINCIPAUX SIGLES

Nous citerons Hermas et les Pères apostoliques d'après la petite édition de Funk (Tübingen et Leipzig, 1908); Tertullien, *De paenitentia* et *De pudicitia*, d'après la 2e édition de Preuschen (Tübingen, 1910), la subdivision des chapitres y est la même que dans l'édition de Labriolle, Paris, 1907; saint Cyprien, d'après l'édition de Hartel, *CSEL*, t. III (Vienne, 1868-71).

BALAC	*Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.*
BLE	*Bulletin de littérature ecclésiastique.*
CSEL	*Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* Vienne.
DB	*Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum,* etc., ed. 11. Freiburg i. B., 1911.
DTC	*Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant-Mangenot).
JTS	*Journal of Theological Studies,* Oxford.
KGAU	*Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* (Funk), 3 vol., Paderborn, 1897. 1899. 1907.
PG	*Patrologia graeca* (Migne).
PL	*Patrologia latina* (Migne).
PS	*Patrologia syriaca* (Graffin-Nau).
RCF	*Revue du clergé français.*
RE	*Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche* (Herzog-Hauck).
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain.
RHLR	*Revue d'histoire et de littérature religieuses.*
RQH	*Revue des questions historiques.*
RSR	*Recherches de science religieuse.*
TQS	*Theologische Quartalschrift,* Tübingen.
TR	*Theologische Revue,* Münster.
TU	*Texte und Untersuchungen* (edd. von Gebhardt, Harnack, Schmidt).
ZSKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie,* Innsbruck.
ZSNTW	*Zeitschrift f. die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums,* Giessen.

L'ÉDIT DE CALLISTE

CHAPITRE PREMIER

POSITION DE LA QUESTION

Il n'y a pas encore cinquante ans que l'on a commencé à parler d'un *édit de Calliste*[1]. L'acte aujourd'hui désigné par ce nom était communément attribué au pape saint Zéphyrin. Son existence, attestée par Tertullien au début du *De pudicitia,* devait être éclairée d'une lumière imprévue par la découverte des *Philosophumena.* Autour de ces deux témoignages historiques, se déroule toute la controverse dont nous abordons l'étude.

Entre tous les écrits de Tertullien, le *De pudicitia* se distingue par la violence des invectives contre les *psychici* (catholiques) en général, et surtout contre un haut personnage ecclésiastique, accusé par lui de trahison envers la morale chrétienne :

De pudicitia, **1, 6-9** :

Audio etiam edictum esse propositum, et quidem perempto-

1. Il existe de ce nom deux orthographes : cela suffit, et mieux vaut ne les pas mêler. *Calliste* représente la forme grecque originale qu'on trouve dans les *Philosophumena. Calixte* représente une déformation latine; voir l'apparat critique de Duchesne, *Liber pontificalis,* t. I, p. 141. Ce sont les orthographes autorisées. *Callixte,* que l'on rencontre quelquefois sous des plumes françaises, ne représente qu'un compromis entre les deux usages.

rium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit : EGO ET MOECHIAE ET FORNICATIONIS DELICTA PAENITENTIA FUNCTIS DIMITTO. *O edictum cui adscribi non poterit : Bonum factum! Et ubi proponetur liberalitas ista? Ibidem, opinor, in ipsis libidinum ianuis, sub ipsis libidinum titulis. Illic eiusmodi paenitentia promulganda est ubi delinquentia ipsa versabitur. Illic legenda est venia quo cum spe eius intrabitur. Sed hoc in Ecclesia legitur et in Ecclesia pronuntiatur, et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium! Illa quae vera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium macula. Non habet quibus hoc repromittat; et si habuerit, non repromittit, quod et terrenum Dei templum citius spelunca latronum appellari potuit a Domino quam moechorum et fornicatorum...*

Tertullien apprend qu'un édit a été publié, « un édit péremptoire ». Le souverain pontife, évêque des évêques, déclare ceci : « Je remets les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui en ont fait pénitence »... Et où donc sera publiée cette faveur? Sans doute à la place qui lui convient, sur la porte des mauvais lieux, au-dessous de l'enseigne des passions?... Non, cela se lit dans l'Église, cela se dit tout haut dans l'Église, et l'Église est vierge. Est-il pour l'épouse du Christ rien de plus horrible qu'une telle proclamation?...

Cette invective fut longtemps la seule trace historique de l'édit qu'on attribuait communément au pape Zéphyrin (environ 210-218), quand la publication par Emm. Miller des *Philosophumena* (Oxford, 1851) révéla dans le pontificat suivant, celui de Calliste (218-223), un épisode semblable. L'auteur anonyme — que, d'après l'opinion aujourd'hui presque universelle, nous nommerons désormais saint Hippolyte [1], — alors en pleine révolte contre l'Église romaine, flétrit nommément Calliste, ce pontife prévaricateur qui le premier osa encourager le vice par l'offre illimitée du pardon.

Philosophumena, IX, 12 :

Πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι τὰς ἁμαρτίας.

1. Sur l'attribution à Hippolyte des *Philosophumena*, voir notre *Théologie de saint Hippolyte*, p. XXIV-XLIII. Paris, 1906.

La conformité des situations, jointe à la proximité des dates, invitait à identifier les personnages : proposée dès 1866 par de Rossi [1], appuyée par Harnack [2], cette hypothèse a aujourd'hui conquis presque tous les suffrages [3], et ainsi l'*édit de Zéphyrin* est devenu l'*édit de Calliste*.

L'emploi de ce vocable, probablement assez impropre mais commode, ne préjuge en aucune façon la nature de l'acte pontifical : lettre pastorale ou décision dans une cause particulière ; mesure d'administration intérieure ou de préservation contre une propagande hérétique? Ces questions et bien d'autres demeurent insolubles, même après les restitutions tentées de nos jours, notamment par M. Preuschen [4] et M. Rolffs [5]. Nous poursuivons un objet moins précis et peut-être moins insaisissable en recherchant la place de l'édit de Calliste dans l'évolution de la discipline pénitentielle. Là-dessus, on a beaucoup discuté depuis trois cents ans.

Le traité *De pudicitia* donna lieu, dès le XVII[e] siècle, à des interprétations divergentes. Petau, qui s'en occupa jusqu'à trois fois, n'a pas craint de se corriger lui-même. En 1622, dans ses observations sur saint Épiphane, il avançait que, jusqu'au temps du pape Zéphyrin, l'Église refusa tout pardon aux idolâtres, aux homicides et aux impudiques. En 1633, dans ses notes sur Synésius, il rétracta son assertion précédente et admit, principalement sur l'autorité du 13[e] canon de Nicée, que cette rigueur ne s'étendit jamais, dans l'Église universelle, aux malades en danger de mort. En 1643/4, dans son ouvrage sur la pénitence publique et la préparation à la communion, dirigé contre Antoine Arnauld, il s'exprime avec plus de précautions, mais maintient en somme ce qu'il disait dix ans plus tôt : aucune réconciliation canonique —

1. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1866, p. 26.
2. Harnack, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1878, t. II, p. 582.
3. Voir Rolffs, *Das Indulgenzedict des römischen Bischofs Kallist*, kritisch untersucht und reconstruiert ; dans *TU.*, XI, 3, p. 9. Leipzig, 1893. Abondantes références.
4. Preuschen, *Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia* mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht, p. 48, 49. Giessen, 1890.
5. Rolffs, *op. cit.*, p. 103-117.

donc pas de communion — pour ces trois catégories de pécheurs; l'exception relative au danger de mort, admise par de bons auteurs, demeure probable.

Nous reproduirons les expressions successives de sa pensée [1].

De Paenitentiae vetere in Ecclesia ratione Diatriba ex Epiphanianis animadversionibus ad haeresim LIX, quae est Novatianorum, ... excerpta (1622), c. II, p. 212 A.

Nullum esse delicti flagitiive genus quod non eadem illa, quae ligare ac retinere potest, solvere ac remittere possit Ecclesiae potestas, neque probandum hoc loco est neque ab aliis quam ab Evangelii atque Ecclesiae desertoribus in controversiam adducitur. Huius vero potestatis usum, cum in eiusdem Ecclesiae arbitrio positus sit, varie temperatum et administratum esse non dubium est, et ad continendam sanciendamque disciplinam severioribus interdum legibus et institutis adstrictum. Quocirca sub ipsum christianae religionis exordium, flagrante peraeque studio pietatis et improbitatis odio, multo et graviores in delicta poenae et diuturniores constitutae sunt. Quae res eo usque progressum habuit ut atrocioribus quibusdam sceleribus venia indulgentiaque funditus denegata fuerit, nunquam ut cum Ecclesia reconciliari possent. Quod ut ab hodiernis moribus et institutis abhorrens ne quis incredibile forsitan arbitretur, auctorem dabo Tertullianum, qui in libro de Pudicitia clare id ac diserte testatur. Scripsit autem hunc librum cum iam ex catholico Montani factus esset assecla, adversus Zephyrini papae decretum, quo is adulteros post paenitentiam admittendos edixerat...

Quod summi Pontificis edictum Tertullianus oppugnans ex eo redarguit quod cum tria sint gravissima scelera, idololatria, homicidium et adulterium, exclusis et in perpetuum reiectis duobus reliquis, solum adulterii crimen ad veniam exceperit...

Duobus illis saltem vel tribus initio peccatis pacem nullam ab Ecclesia concessam, ex eiusdem auctoritate ac ratiocinatione concludi non immerito potest...

De Paenitentia et reconciliatione veteris Ecclesiae moribus recepta Diatriba ex notis in Synesium (1633) *eruta*, c. IV, p. 341 A.

Tertullianus... libro de Pudicitia significat olim ante decretum Zephyrini Papae moechos ad paenitentiam et communionem nunquam admissos fuisse; idololatriae vero et homicidii reos etiam post Zephyrinum esse rejectos. Nam Zephyrinum ideo Tertullianus arguit quod idololatram et homicidam semel damnaret, moechum vero exciperet ad veniam...

Nos re altius accuratiusque perspecta, primum asserimus nullam unquam totius Ecclesiae catholicae usu vel sanctione receptam fuisse consuetudinem, quae moribundis peccatorum absolutionem, h. e.

1. Dionysii Petavii S. J., *Opus de theologicis dogmatibus*, Venetiis, 1757, t. VI. — Nous nous référons à cette édition commode, où ont été réunies les principales publications de Petau sur la pénitence.

ἀναγκαιότατον illud ἐφόδιον negaret. Etenim neque Apostolorum tempore usitatum hoc fuisse superius animadvertimus, neque postea, saltem in tota Ecclesia, servatum esse Nicaeni canonis convincit auctoritas...

Tertulliani locus nullam de mortis periculo mentionem continet. Ideo nihil adversus coniecturam nostram facit...

De paenitentia publica et praeparatione ad communionem (1644). l. II, c. II, p. 244 B-245 A.

... Tertullianus, qui sub imperio Severi eiusque liberorum, initio tertii saeculi, tam eruditione florebat quam infirmus erat pietate atque integritate fidei, delapsus in haeresim Montanistarum, scripsit librum de pudicitia contra catholicos, ubi episcopum romanum vituperat, qui creditur fuisse Zephyrinus, quod disciplinam ecclesiasticam remisisset, reddita communione iis qui, admisso adulterio vel polluti scortatione, paenitentia sibi imposita essent defuncti. Quam in rem queritur, cum essent tria delictorum genera, idololatria, adulterium et homicidium, propter quae delinquentes in perpetuum communione arcebantur, quamlibet austeram paenitentiam subirent, papam adulterio soli tribuisse locum paenitentiae et reconciliationis, relictis aliis duobus absque ulla veniae spe, quamvis adulterium misericordia dignius non esset...

Ex quibus verbis, ut et tota oratione antecedente et consequente, liquet tria illa delicta sine remissione fuisse... (I *Io.*, v, 16).

Videtur vocare tria memorata delicta *peccata ad mortem*, quia ea sequebatur mors canonica, in eo sita quod in perpetuum a communione arcerentur quicumque iis attaminati erant, nec ullae preces pro iis funderentur. Quapropter vetat ne pro iis fideles orent, non privatim sed publice : quod etiamnum hodie fit erga eos qui sunt nominatim excommunicati. Attamen viri docti existimant hanc severitatem ad finem dumtaxat vitae porrectam fuisse, ad quem si pervenisse iudicarentur, admittebantur ad communionem. Quod colligitur ex canone 13 concilii Nicaeni...

Vers le même temps, Jean Morin s'était formé une autre conception de l'ancienne discipline, aussi bien que des questions pendantes entre catholiques et montanistes. A ses yeux, le principal litige consistait en ce que les catholiques admettaient les plus grands pécheurs, y compris les idolâtres, les impudiques et les homicides, à la pénitence publique et au bénéfice de la réconciliation, tandis que les montanistes voulaient bien les admettre à pénitence, mais prétendaient les exclure de la réconciliation. L'initiative de Zéphyrin s'était bornée à adoucir, en faveur d'une catégorie de pécheurs, à savoir les impudiques, les conditions de la pénitence. Voici comment s'exprime Morin dans son ouvrage sur la disci-

pline pénitentielle, paru pour la première fois en 1651 [1] :

Est manifestissimum Tertulliani aevo christianos austerae paenitentiae his tribus peccatis imponendae rationem vulgo ex hoc apostolico decreto desumpsisse, et Montanistas eo argumento pressos illud, ut dictum est, in catholicos retorsisse. Si quis autem Tertulliani librum integrum de pudicitia diligenter consideret, facile animadvertet caput totius disputationis catholicos inter et Montanistas de his tribus solis peccatis fuisse : Montanistae nolebant his dari absolutionem, sed tantum paenitentiam; catholici vero utrumque concedi volebant. De moechia autem potissimum disputat Tertullianus, eo quod austeram illam paenitentiam, quae proprie paenitentia dicebatur, moechis plurimum Zepherinus laxaverat. Quia autem austera illa et luctuosa paenitentia his tantum tribus peccatis infligebatur, ideo absolute dicti sunt Montanistae, ut et Novatiani, negasse paenitentes esse recipiendos, h. e. paenitentes proprie dictos, qui horum erant criminum rei. Nam quod attinet ad alia peccata, sive mortalia essent ex natura sua sive venialia, ea purgabant sine paenitentia, sola confessione et correptione, ut catholicos fecisse infra docebimus. Sed Montanistae hanc strictam paenitentiae significationem non usurpabant, eo quod leviorum tantum criminum reconciliationem sibi vindicarent. Ideo, ut legere est c. 4, paenitentiam duplicem constituebant, unam cui veniam homines dare poterant, aliam cui solus Deus, quae tria illa enormia peccata tantummodo complectebatur, et de quibus solis inter eos et catholicos erat orta controversia.

Nous avons cru devoir mettre sous les yeux du lecteur ces textes représentatifs. Il serait superflu, autant que facile, de les multiplier, car les deux opinions en présence se retrouvent, plus ou moins nuancées, chez nombre d'auteurs. L'année même où parut l'ouvrage de Morin sur la discipline pénitentielle, Sirmond exprimait dans son Histoire de la pénitence publique [2], des idées assez conformes à celles de Petau. D'autre part, Morin avait eu un précurseur en la personne du docte évêque d'Orléans, Gabriel de L'Aubespine [3]; il eut des disciples ou des continuateurs en la personne de Noël Alexandre [4], du cardinal Orsi [5], et d'autres. Ne nous attardons pas

1. Ioannes Morinus, Congr. Orat., *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae*, l. V, II, 6, Venetiis, 1702, p. 177 B.

2. J. Sirmond, S. J., *Historia paenitentiae publicae*, Paris, 1651.

3. G. de l'Aubespine, *De veteribus Ecclesiae ritibus Observationum libri II*, Paris, 1623.

4. Noel Alexandre, O. P., *Historia ecclesiastica*, Paris, 1699.

5. Card. Orsi, O. P., *Dissertatio historica qua ostenditur catholicam*

à accumuler des noms. Il sera plus profitable d'étudier les récentes constructions auxquelles les travaux anciens ont servi de base.

L'opinion représentée au XVII^e siècle par Petau et Sirmond a eu de nos jours une fortune assez brillante. Elle a même reçu des perfectionnements qui l'ont portée à un degré supérieur d'élégance. Sur des indices dont il nous faudra rechercher la valeur, on a cru pouvoir mettre en fait que, jusqu'au temps de Calliste, les trois péchés capitaux furent tenus pour irrémissibles; que Calliste, le premier, fit fléchir cette sévérité en absolvant les fautes de la chair; que trente ans plus tard le pape Corneille fit un nouveau pas dans la voie de l'indulgence en réconciliant des apostats, coupables d'avoir sacrifié aux idoles durant la persécution de Dèce; enfin qu'à une époque difficile à préciser, mais encore postérieure, l'homicide fut, à son tour, rayé de la liste des péchés irrémissibles. De sorte que l'atténuation de la rigueur primitive aurait suivi une progression régulière. A Calliste reviendrait une part prépondérante dans ce changement, puisque, en osant le premier absoudre les impudiques, il aurait ouvert la brèche par laquelle tous les adoucissements postérieurs devaient passer.

Cette hypothèse élégante devient le support de synthèses dogmatiques diverses, selon qu'elle est mise en œuvre par des théologiens protestants ou par des catholiques.

Selon des protestants, l'évolution disciplinaire ne fut que le contre-coup d'une évolution parallèle qui s'accomplissait dans le domaine du dogme : au cours du troisième siècle, l'Église hiérarchique s'avisa progressivement de ce qu'elle avait jusque-là ignoré : à savoir du pouvoir qu'elle pouvait revendiquer de remettre les péchés commis après le baptême, quels qu'ils fussent, et elle commença d'agir en conséquence. Les catholiques ne croient pas à cette découverte; ils admettent que l'Église eut toujours conscience de ce pouvoir illimité qu'elle tenait du Christ lui-même, mais que,

Ecclesiam tribus prioribus saeculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse, Milan, 1730.

pour des raisons de prudence, elle crut devoir s'en interdire l'usage, jusqu'à ce que, au cours du troisième siècle, se produisirent des faits qui l'amenèrent à se départir de son ancienne réserve.

La synthèse dogmatique protestante se rencontre notamment chez M. Harnack; la synthèse dogmatique catholique chez Funk et chez les historiens qui, à divers degrés, procèdent de lui.

Nous reproduirons les conclusions de M. Harnack sous leur forme la plus récente[1].

Il y avait une règle qui retardait particulièrement l'acclimatation de l'Église dans le monde et la transformation de la société des saints en institution du salut : c'était la règle excluant définitivement des communautés chrétiennes les grands pécheurs. Jusqu'à la fin du deuxième siècle, l'exclusion définitive de l'Église était la sanction de l'apostasie aboutissant à l'idolâtrie (à moins que l'apostat ne réparât sa faute par une confession éclatante devant le pouvoir. *Lettre des confesseurs de Lyon*, chez Eusèbe, *HE.*, v, 1 sqq.), de l'adultère, de la fornication et de l'homicide; — sans préjudice du pardon divin que l'on faisait espérer aux apostats pour l'autre vie, s'ils persévéraient jusqu'au bout dans la pénitence. Cette théorie ne souffrit des exceptions — peut-être fréquentes — que du fait de l'Esprit, dont les manifestations extraordinaires (surtout chez les martyrs, confesseurs et prophètes) commandaient ou autorisaient la réintégration de certains pécheurs dans la communauté (voir Hermas). La règle devait son origine à l'antique conception présentant la chrétienté comme une communauté de saints dépourvue d'institution propre à réparer, dans l'universalité des cas, l'œuvre du baptême, et réservant à l'intervention directe de Dieu seul, le pardon des grands péchés. Dans l'ensemble, la pratique dut répondre à cette théorie; néanmoins au cours du second siècle, — vraisemblablement sur l'autorité d'Hermas, qui peut bien devoir son crédit à ce service, encore qu'il n'y ait pas eu de mérite, pareille application de ses commandements étant étrangère à ses intentions, sinon directement contraire à sa propre pratique, — la coutume s'introduisit d'accorder pour le plus grand nombre des péchés une pénitence non renouvelable, après exomologèse publique. C'était là, en fait, introduire quelque chose de très semblable à un second baptême; déjà Tertullien ne craint pas de parler (*Paen.*, 12) de deux planches de salut. Si l'on considère en outre que dans les cas particuliers il était souvent fort difficile de décider si l'on était en présence d'une faute capitale, et qu'en principe la question n'était sûrement pas toujours tranchée dans le sens de la rigueur, on doit

1. Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*³, t. I, p. 439-444, Tübingen, 1909.

reconnaître que la concession d'une seconde pénitence fut une première atteinte à l'ancienne conception de la chrétienté comme communauté de saints. Néanmoins la pratique gardant force de loi, d'après laquelle l'Église devait refuser la réintégration aux débauchés, aux adultères et plus particulièrement aux homicides et aux idolâtres, entretenait l'idée d'une ligne de démarcation entre l'Eglise et le monde. Il en fut ainsi jusque vers l'an 220. La première atteinte formelle à la règle fut portée par l'édit péremptoire de l'évêque Calliste, qui — sans doute pour éviter de décimer son troupeau et d'abandonner aux hérétiques les brebis errantes — promit la réconciliation aux pécheurs coupables d'impudicité, en revendiquant ce pouvoir comme un droit appartenant aux évêques, à titre de successeurs des apôtres, comme tels dépositaires de l'Esprit et du pouvoir des clefs. Cette mesure, soigneusement motivée de par la Bible et la raison, provoqua à Rome le schisme d'Hippolyte, à Carthage le libelle amer de Tertullien, à Alexandrie l'opposition énergique d'Origène. Mais entre 220 et 250, la pratique plus bénigne à l'égard des fautes de la chair s'établit, sans toutefois être accueillie partout, et sans provoquer un schisme plus étendu (Cyprien, *Ep.* LV, 21). A l'égard de l'apostasie vers l'idolâtrie, aucun adoucissement ne s'était encore produit en 250. Il se produisit seulement à l'occasion de la persécution de Dèce, où, dans beaucoup de villes, le nombre des renégats surpassa celui des confesseurs. La majorité des évêques s'accorda, non sans répugnance de la part de plusieurs, sur de nouvelles bases. D'abord on consentit à absoudre au lit de mort les apostats pénitents, puis on distingua entre *sacrificati* et *libellatici*, traitant ces derniers avec plus de douceur; enfin on accorda à tous les apostats, sous certaines conditions rigoureuses, la possibilité d'une réhabilitation; on admit une procédure casuistique à l'égard des laïques et l'on reporta la pratique rigoureuse — non universellement toutefois — sur le clergé. Cette nouvelle discipline, qui devait logiquement amener la décadence progressive de la concession exceptionnelle — et en principe intenable — d'une pénitence unique après le baptême, provoqua le schisme novatien, qui bientôt déchira toute l'Église. Cependant, là même où l'unité fut fermement maintenue, bien des communautés observèrent, jusqu'au cinquième siècle, la pratique la plus rigoureuse. Le mouvement de réforme disciplinaire fut entravé par la compétence reconnue anciennement à l'Esprit, c'est-à-dire aux inspirés et aux confesseurs, à titre personnel, en raison de leur union particulière avec le Christ (Esprit), qui les qualifiait pour remettre les péchés au nom de Dieu (voir *Ep. de Lyon*, Eusèbe, V, 1 sqq.; Tertullien, *Pud.*, 22). La confusion créée après la persécution de Dèce par les confesseurs — ils soutenaient souvent le parti laxiste, et en somme la discipline pénitentielle que les évêques défendaient, eu égard aux progrès de l'esprit mondain dans les martyrs, est remarquable par sa sévérité relative —, cette confusion amena progressivement la négation de tous les droits reconnus aux personnes spirituelles, au bénéfice des seuls évêques. L'achèvement d'une constitution ecclésiastique fondée sur l'épiscopat, coïncida avec l'introduction du droit illimité de remettre les péchés.

En regard de cette synthèse protestante, nous mettrons la synthèse catholique de Funk[1].

L'édit pénitentiel de Calliste visait seulement les impudiques, non les idolâtres et les homicides... La raison pour laquelle l'adoucissement de la discipline commença par le pardon des fautes de la chair, est facile à supposer. Ce fut certainement que, entre les fautes capitales, celles-là se présentaient plus fréquemment et que, avec le temps, on trouva trop dur d'exclure de l'Église à perpétuité un si grand nombre de personnes. La rigueur avait sans doute, d'un point de vue disciplinaire et pédagogique, une certaine signification. Elle pouvait et devait servir à donner une conscience vive de la gravité du péché et à éveiller un fort et sérieux esprit de pénitence. Mais, d'autre part, elle avait son inconvénient grave : en conséquence de leur exclusion perpétuelle de la communion ecclésiastique, bien des gens, au lieu d'embrasser la pénitence, tombaient dans l'indifférence, sinon dans l'incrédulité et le désordre. Au cours du temps et avec le progrès de l'Eglise, cet inconvénient dut apparaître de plus en plus, et cette considération fut cause que Calliste promulgua son édit. Une influence extérieure dans cette réforme n'est guère probable : elle s'explique suffisamment par la situation de l'Eglise elle-même. De plus, il n'y avait entre le montanisme — à peu près la seule influence à laquelle on puisse songer — et l'Eglise, aucune différence appréciable en fait de discipline pénitentielle.

L'écart de ces deux dernières conceptions est manifeste. La synthèse protestante de Harnack rattache la rémission universelle des péchés à l'avènement d'un principe nouveau, nullement agissant dans l'Église avant le IIIe siècle. La synthèse catholique de Funk rattache cette rémission universelle à l'exercice nouveau d'un certain opportunisme ecclésiastique, non pas ignorant de son droit et de son pouvoir, mais attentif à les ménager pour le bien moral des fidèles, et entrant décidément en acte à une date où une secte de puritains s'était déjà constituée hors de l'Église, avec une discipline pénitentielle que l'Église elle-même n'eût pas désavouée.

1. Voir notamment Funk, *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, *KGAU.*, t. I, p. 158 sqq., Paderborn, 1897. — De nouveau : *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, *TQS.*, 1906, p. 541-568. On trouvera l'écho de ce dernier article — dans un mode notablement plus aigu — soit chez Mgr Batiffol, *L'Édit de Calliste, d'après une controverse récente*, *BLE.*, 1906, p. 339 et 348, soit chez M. Vacandard, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles, à propos d'une récente controverse*, *RCF.*, 1er avril 1907, p. 113-131.

Nous citons *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, p. 158.

Cet opportunisme ecclésiastique a-t-il attendu si longtemps pour se faire sentir, et l'a-t-il fait d'abord par une sorte de coup d'état? Il faudra nous le demander, après avoir éprouvé la base historique commune à l'une et à l'autre synthèse.

D'autre part, les idées représentées au XVII^e^ siècle par Morin et son école ont souvent reçu de nos jours des développements qui les amènent à rejoindre presque les idées de Petau, sous leur forme la moins rigide.

On ne peut se dissimuler qu'une extrême confusion règne encore en ces matières. C'est pourquoi une enquête, sinon exhaustive, du moins assez approfondie, a paru désirable. Nous commencerons par les temps les plus anciens.

CHAPITRE II

LES APOTRES ET LA RÉMISSION DES PÉCHÉS

Non content de pourvoir, par l'institution du baptême, à la régénération spirituelle de ceux qui devaient croire en son nom, Jésus-Christ a voulu confier aux mains de ses apôtres le pouvoir de guérir les plaies des âmes et de remettre en son nom les péchés.

Méprisé souvent comme une invention purement humaine, ou critiqué comme exorbitant, ou rejeté comme inutile, ce pouvoir n'en appartient pas moins au fond le plus authentique du christianisme. En rappeler brièvement les titres, en mesurer l'étendue, en faire toucher du doigt les premiers bienfaits, paraît indispensable comme préliminaire d'une étude qui ramènera si souvent les mêmes idées et les mêmes textes.

I

FONDEMENTS DE LA DOCTRINE DANS L'ÉVANGILE.

A qui veut bien lire les Évangiles comme des documents historiques dignes de foi, rédigés pour l'instruction des fidèles par des témoins de la vie du Christ, ou du moins, sous les yeux de ces témoins eux-mêmes, par des hommes sincères qui les avaient vus et entendus, la doctrine de la rémission des péchés apparaît divinement révélée. Elle ressort principalement de trois textes évangéliques, deux de saint Matthieu et un de saint Jean, c'est-à-dire précisément des deux évangélistes qui furent au nombre des apôtres du Seigneur; saint Matthieu nous montre l'institution pénitentielle annoncée par une première parole du Christ à saint

Pierre, puis par une seconde parole au collège apostolique; saint Jean nous la montre consommée par une parole du Christ aux siens après sa résurrection.

Nous sommes à Césarée de Philippe, où la renommée des miracles de Jésus l'a précédé. Lui-même s'enquiert, auprès des disciples, des divers courants d'opinion touchant sa personne[1]. « Que dit-on du Fils de l'homme? » — Les disciples répondent : « Les uns disent que c'est Jean-Baptiste, d'autres Élie, d'autres Jérémie ou quelqu'un des prophètes. — Et vous, que dites-vous de moi? — Pierre, prenant la parole, dit : Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant. — Jésus répond : Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jean; car ce n'est pas la chair ni le sang qui te l'a révélé, mais mon Père qui est aux cieux. Et moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux; ce que tu lieras sur terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur terre sera délié dans les cieux. »

Tel est notre premier document.

Et voici le second[2]. A quelque temps de là, Jésus s'entretient avec ses disciples du mystère du salut et des desseins miséricordieux de la divine Providence à l'égard de tous les pécheurs. « Supposez, dit-il, qu'un homme ait cent brebis et que l'une d'entre elles vienne à se perdre; ne laissera-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf autres sur les montagnes pour s'en aller à la recherche de celle qui s'est perdue? Et s'il réussit à la retrouver, en vérité, je vous le dis, il se réjouit pour cette brebis plus que pour les quatre-vingt-dix-neuf autres qui n'étaient pas perdues. Ainsi n'est-ce pas la volonté de votre Père qui est aux cieux, qu'un seul de ces petits périsse. » On vient d'entendre le principe général; le Seigneur en va poursuivre l'application : « Si votre frère pèche contre vous, allez, reprenez-le entre vous et lui seul. S'il vous écoute, vous avez gagné votre frère. S'il ne vous écoute pas, prenez avec vous un ou deux autres, afin que toute cause se décide sur la parole de deux ou trois témoins. S'il ne les

1. *Mt.*, XVI, 13-19. — 2. *Mt.*, XVIII, 12-18.

écoute pas, dites-le à l'Église; s'il n'écoute pas même l'Église, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain. En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur terre sera délié dans le ciel. » Ainsi Jésus étend-il au collège apostolique la promesse faite précédemment au seul Pierre.

L'évangile de saint Jean nous apporte la réalisation de cette promesse.

Au soir de la résurrection, Jésus apparaît au milieu de ses disciples réunis[1] et leur dit : « La paix soit avec vous. » Il leur montre ses mains et son côté percé; il reprend : « La paix soit avec vous. Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » Puis, soufflant sur eux : « Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. »

On a dû remarquer l'enchaînement et la progression de ces trois épisodes. Ce qui tout d'abord est promis à Pierre, c'est un pouvoir discrétionnaire sur les personnes et sur les choses, dans le royaume des cieux. Tel est le sens du *pouvoir des clefs :* attribut d'un majordome ou d'un plénipotentiaire, selon le langage biblique. Depuis la Genèse, où nous voyons[2] le patriarche Joseph ouvrir et fermer à son gré les greniers d'Égypte, jusqu'à l'Apocalypse, où le Fils de l'homme apparaît[3] comme « le premier et le dernier, le vivant qui était mort et désormais vit aux siècles des siècles, qui tient les clefs de la mort et de l'enfer », la même image est reproduite avec une valeur semblable. Il est écrit, en Isaïe[4], d'Éliacim, fils d'Helcias : « Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David; quand il ouvrira, nul ne fermera; quand il fermera, nul n'ouvrira. » Et l'Apocalypse nous parle encore[5] de Celui qui est par essence « saint et véridique, qui possède la clef de David; il ouvre et nul ne ferme; il ferme et nul n'ouvre ». Dans un sujet plus humble, les mêmes images, familières aux auditoires juifs, servent au Seigneur pour tracer[6] le portrait de « l'économe fidèle et

1. *Io.*, XX, 19-23. — 2. *Gen.*, XLI. — 3. *Ap.*, I, 17-18. — 4. *Is.*, XXII, 22. — 5. *Ap.*, III, 7. — 6. *Luc.*, XII, 42.

prudent, que le Seigneur établira sur sa domesticité pour donner à chacun, au temps voulu, la mesure du froment ». Notion profondément biblique, le « pouvoir des clefs » caractérise avec une réelle précision la prérogative de Pierre, prince des apôtres. Le Seigneur lui-même ajoute un nouveau trait : avec les clefs du royaume, il promet à Pierre le « pouvoir de lier et de délier ».

Le texte suivant réitère cette dernière promesse, à l'adresse, non plus du seul Pierre, mais du collège apostolique. Interpréter authentiquement les volontés du Seigneur, déclarer en son nom ce qu'il permet ou défend, ce qu'il approuve ou réprouve, absoudre ou condamner par son autorité, voilà ce que, d'après la terminologie rabbinique, peut contenir cette nouvelle formule. Fréquente dans la casuistique juive, elle traduit, en termes intelligibles à tous, l'acte d'indulgence ou l'acte de rigueur. Rabbi Schammaï lie, rabbi Hillel délie : tout le monde entendait ce langage. Les apôtres sont ici constitués arbitres des consciences, investis du pouvoir de prononcer sur terre des sentences de condamnation ou d'absolution, qui seront ratifiées au ciel.

En saint Jean, le Seigneur ressuscité parle sans aucune figure. Il confère expressément aux siens le « pouvoir de remettre les péchés », par sentence immédiatement efficace. Le moins que puisse faire une critique affranchie de tout dogme, est de reconnaître que cette formule définitive dégage et précise la pensée enveloppée dans les deux autres. Le croyant ne s'en tient pas là, et reconnaît entre ces paroles un lien non pas seulement littéraire et extérieur, mais historique et réel. Aussi entendra-t-il la dernière et décisive parole, aussi bien que la précédente, en fonction de la première, adressée à Pierre. Tout ce qui fut dit à cet apôtre, dès lors distingué entre tous, demeure : Pierre est le roc fondamental de l'Église, le principe d'unité, de stabilité, de durée. En lui se résume la plénitude des pouvoirs confiés à ses frères, et ce n'est pas sans une intention manifeste qu'avant de détailler les droits conférés à chacun des apôtres, le Seigneur a voulu poser ce fondement et affirmer distinctement la prérogative de Pierre. Si toute l'Église repose sur

Pierre, il suit de là que ceux qui, dans l'Église, détiennent une part d'autorité, ne l'exerceront légitimement qu'en s'appuyant sur Pierre. Dès lors, l'exercice même du pouvoir de remettre les péchés sera conditionné par la prérogative de Pierre. Par là seulement, ce pouvoir acquiert la valeur d'une institution durable; de là seulement, il ressort que l'Église possède toujours, au cours des siècles, des dépositaires de ce pouvoir, participant aux droits et à la dignité des apôtres, puisqu'il appartient à la personne morale de Pierre, toujours vivant en ses successeurs, de maintenir la cohésion dans l'œuvre du Christ, de l'affermir contre les portes de l'enfer, de présider à l'exercice de cette juridiction, confiée, comme un bien indivis, au collège apostolique.

Le Christ ne s'est donc pas contenté d'apporter au monde un idéal moral d'une pureté absolue et de dire à ceux qui devaient croire en son nom : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Sachant « ce qu'il y a dans l'homme », et ne se faisant aucune illusion sur la fragilité des volontés qui s'attacheraient à lui, voulant d'autre part donner la vie à tous ceux qui, l'ayant perdue, viendraient la lui redemander, il a établi sur la route de l'humanité cette source indéfectible de grâce, dont les successeurs des apôtres sont dispensateurs. Les paraboles de miséricorde qui retentissent dans l'Évangile avec un accent si pénétrant, parabole de la brebis errante, parabole de l'enfant prodigue et autres, nous livrent le fond même du dessein éternel qu'il poursuit, et les textes relatifs à l'institution pénitentielle renferment un article de son dispositif permanent.

Issue d'une tradition dogmatique dont le premier anneau est scellé au roc des Évangiles, la synthèse que nous venons de rappeler paraît à l'esprit chrétien assez cohérente, et vraiment acceptable comme interprétation authentique d'une histoire réellement vécue. Mais en regard de l'édifice traditionnel, il faut maintenant placer les constructions récentes d'un autre dogmatisme : théories diffuses dans toute une littérature qu'il serait infini d'inventorier.

Au nom de la conception que l'on s'est formée de Jésus et

de son œuvre, on donnera congé à la tradition et l'on se mettra à l'aise à l'égard de nos textes évangéliques. Saint Jean ne mérite pas même d'être entendu ici, d'autant qu'il nous apporte une parole du Christ ressuscité. D'ailleurs, son Évangile « pneumatique » n'est pas une histoire. On n'osera pas récuser aussi sommairement nos deux textes de saint Matthieu, d'autant que les travaux de la critique biblique, au cours du dernier siècle, ont eu pour effet irrésistible de faire rétrograder jusqu'aux confins de la première génération chrétienne la date primitivement assignée à nos Évangiles synoptiques. Mais si ancienne que soit la trame de ces Évangiles, des interpolations ont pu se produire vers la fin du premier siècle, et au nombre de ces interpolations il faut nécessairement compter nos deux textes. Ce qui les dénonce évidemment comme tels, c'est leur relation nécessaire avec une institution postérieure, avec une institution sacramentelle, que Jésus n'a ni conçue ni pu concevoir. Donc saint Matthieu fut interpolé, interpolé au déclin du premier siècle, par des chrétiens qui avaient sous les yeux les premiers essais d'organisation des Églises, et qui, naturellement, sentirent le besoin d'en consacrer l'existence en les rattachant à une investiture formelle donnée par le Seigneur. D'ailleurs, sur la question particulière de la pénitence, les textes de saint Matthieu n'ont pas de pendant en saint Marc ni en saint Luc : la fraude littéraire n'a donc pas pris sur ce point la même extension que sur tel autre point de doctrine ecclésiastique. Resterait à assigner un point de départ à tout ce développement de doctrine ecclésiastique, où la tradition a cru voir l'œuvre du Christ lui-même. Comme il paraît bien hardi d'imputer le tout à l'initiative des Églises, peut-être nous adressera-t-on à saint Paul, en nous invitant à relever dans ses épîtres les premiers rudiments d'une organisation pénitentielle. Saint Paul, le fait est certain, prit l'initiative de retrancher de l'Église certains pécheurs scandaleux, quitte à les y réintégrer s'ils s'amendaient. Il invita même les communautés chrétiennes à suivre sur ce point son exemple : on l'imita; après l'avoir imité, on créa de toutes pièces ces paroles du Seigneur, destinées à légitimer, aux yeux des géné-

rations nouvelles, une pratique désormais entrée dans les mœurs. Et voilà comment ces paroles pénétrèrent dans la trame du premier Évangile. La promesse des clefs à Pierre traduit l'orientation de l'Église, à la fin du premier siècle, vers l'unité de gouvernement. La promesse aux apôtres du pouvoir de lier et de délier, trahit les aspirations de l'épiscopat vers la direction de plus en plus effective des communautés chrétiennes. L'investiture soi-disant donnée aux apôtres par le Seigneur ressuscité, consacre après coup cette situation acquise à leurs successeurs.

Les théories dont nous venons de retracer la vulgate, n'ont évidemment rien de définitif. Mais en attendant que la roue de la critique tourne, il n'est pas sans intérêt de dégager les enseignements qui s'y trouvent impliqués. Donc la portée ecclésiastique du premier Évangile, considéré dans son ensemble, paraît généralement si peu niable que, pour échapper aux conséquences, on juge nécessaire de couper cet Évangile, sur des points essentiels, de ses attaches avec la personne du Christ. On aurait peur de se laisser entraîner, et de se voir mis en demeure d'attribuer au Christ lui-même cette pensée lumineuse et féconde qui a projeté dans l'avenir tout le dessein de l'Église. Pareille perspective n'a rien d'inquiétant pour ceux qui ont reconnu la divinité du Christ; elle est, au contraire, ruineuse pour le rationalisme, décidé à réduire le Christ aux proportions d'un homme. On se condamne donc à édifier, dans le vide de l'âge subapostolique, cette cité d'hypothèse, qui ne s'appuie ni sur une date certaine ni sur un témoignage positif, mais dont le grand mérite, aux yeux de ses architectes, est de supprimer le mystère. Besogne ingrate, rançon d'une première négation.

Rançon très lourde, en vérité. Car, après avoir disqualifié le quatrième Évangile, mutilé le premier, on ne peut pas se sentir la conscience scientifique bien tranquille, ni se dissimuler complètement que ce qu'on inventera vaudra moins que ce qu'on a rejeté. L'argument du silence est le seul qu'on puisse invoquer contre l'historicité de ces paroles du Christ. Car leur appartenance aux plus anciens exemplaires de nos Évangiles est attestée par tous les manuscrits, par toutes les

versions, par les citations des Pères, qui, sans doute, jusqu'à la fin du deuxième siècle, n'ont pas donné à ces textes l'attention qu'ils donnaient à d'autres, destinés à établir à la face du monde païen la divinité de Jésus-Christ, mais dont on ne peut pas dire qu'ils les aient ignorés [1].

1. On trouvera le nécessaire sur ce point dans la dissertation très solide de M. le chanoine A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, p. 19-56. Louvain, 1900.

Les textes sacramentaires de l'évangile selon saint Matthieu forment d'ailleurs un ensemble, à l'épreuve de toute critique raisonnable. Celui d'entre eux qu'*a priori* on pourrait le plus facilement suspecter, le texte de l'institution baptismale, a été récemment soumis à une discussion dont l'issue doit décourager quiconque serait tenté de cueillir des lauriers dans la même voie. Nous faisons allusion surtout à l'article de F. Conybeare, *The Eusebian form of the text Mt., XXVIII, 19*, dans *ZNTW.*, t. II (1901), p. 265-288. Des réponses péremptoires sont venues de critiques protestants, notamment de E. Riggenbach, *Der Trinitarische Tauf befehl, Mt., XXVIII, 19, nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht*, Gutersloh, 1905; F. Chase, *The Lord's command to baptise*, dans *JTS.*, t. VI (1905), p. 481-521. Voir, sur cette controverse, J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, note E, p. 478-489. Paris, 1910.

Quant au texte de saint Matthieu, XVI, 19 et à son contexte, ils portent un cachet sémitique si prononcé que leur appartenance à l'évangile araméen primitif doit paraître hautement vraisemblable. Néanmoins M. A. Resch a élevé des doutes sur l'authenticité et a cru pouvoir fixer tout à la fin du IIe siècle ou au début du IIIe la date à laquelle le texte primitif aurait été remanié et interpolé, sous l'influence judaïsante des écrits pseudoclémentins et sous d'autres influences romanisantes. Voir *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, t. II, p. 187-196, *TU.*, X, 2, Leipzig, 1894. Mais le point de départ de cette argumentation, à savoir le silence de la littérature chrétienne jusqu'à la fin du IIe siècle sur le *Tu es Petrus*, est sujet à révision. Mgr Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 255, n. 4, Paris, 1909, avait relevé en saint Irénée, *Adv. haereses*, III, 24, 2, *PG.*, VII, 967 A, une allusion assez claire à notre texte. Et voici que dans le *Diatessaron* de Tatien, paru vers 170, M. Y. de La Brière (*Etudes*, t. CXIX, p. 611) signale la présence incontestable du *Tu es Petrus*. Au IVe siècle, saint Ephrem d'Edesse citait les évangiles d'après le texte de Tatien; au moins huit fois, il se réfère à *Mt.*, XVI, 19, de manière à ne laisser aucun doute sur l'identité substantielle de son texte avec le nôtre. Donc ce texte syriaque des évangiles possédait le *Tu es Petrus* dès l'année 170; ce n'était sans doute pas une interpolation de la veille dans le texte grec d'où dépend la version de Tatien. Il faut lire l'étude très instructive de M. de La Brière sur *La primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament : Etudes*, t. CXIX, p. 585-614; 729-750; t. CXX, p. 55-74; 5 et 20 juin, 5 juillet 1909.

Enfin chez saint Ignace d'Antioche, tout au début du IIe siècle, nous

La question de l'investiture donnée aux Apôtres pour la rémission des péchés doit d'ailleurs être entièrement séparée du souvenir des rémissions opérées par le Seigneur en personne. Le pardon accordé par Jésus à la foi du paralytique (*Mt.*, IX), à l'amour pénitent de la pécheresse (*Lc.*, VII), le récit relatif à la femme adultère (*Io.*, VIII) et d'autres semblables, malgré une valeur de suggestion que nul ne met en doute, ne montrent que l'autorité personnelle de Jésus s'affirmant par des actes souverains, non la délégation de ce pouvoir à des hommes. Or, cette délégation seule nous occupe ici.

En instituant son Église comme organisme du salut, le Christ a voulu mettre en elle le pouvoir permanent de vivre et de se régénérer, non seulement en retranchant de son sein les éléments morbides qui compromettraient la santé de tout le corps, mais encore et surtout en les guérissant et, au besoin, en les ranimant. C'est ce dont témoignent les textes que nous venons de rappeler. Que ce pouvoir confié aux Apôtres ait trouvé à s'exercer dans les premières communautés chrétiennes, c'est *a priori* hautement vraisemblable, et les écrits apostoliques nous apportent la confirmation de cette conjecture. Mais, d'une part, le Nouveau Testament renferme plusieurs textes susceptibles d'une interprétation sévère et destinés à servir maintes fois, au cours des âges, de points d'appui aux docteurs du rigorisme; d'autre part, il est assez difficile de glaner, dans le Nouveau Testament, des exemples pour illustrer l'application du pouvoir des clefs à la rémission des péchés les plus graves; l'enquête, souvent renouvelée depuis la controverse novatienne, ne fournit que de maigres résultats.

Il faut pourtant la reprendre sommairement, sous peine de laisser pendantes plusieurs questions qui intéressent toute l'histoire de la pénitence. Nous commencerons par passer en

rencontrerons une allusion aux liens que le Christ délie à ceux qui, pénitents, recourent à l'évêque, *Ep. ad Philad.*, 8, 1, ce qui peut être une allusion soit à *Mt.*, XVI, 19, soit à *Mt.*, XVIII, 18. — La *Didachè*, 15, 3, vise *Mt.*, XVIII, 15, en ces termes : Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους, μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

revue les principaux textes qui ont été allégués contre la rémission de certains péchés; puis nous signalerons ceux qu'on peut alléguer comme exemples de rémission des péchés les plus graves.

II

LES PÉCHÉS IRRÉMISSIBLES.

Parmi les textes qui ont paru ôter tout espoir de salut à certaines catégories de pécheurs, il n'en est pas de plus effrayant que la parole du Seigneur relative au blasphème contre le Saint-Esprit[1] :

« Je vous le dis : tout péché et tout blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. Et à qui aura parlé contre le Fils de l'homme, son péché sera remis; mais à qui aura parlé contre l'Esprit-Saint, son péché ne sera remis ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir. »

Les multiples difficultés d'exégèse que présente ce texte n'ont pas échappé aux Pères; et saint Augustin, qui lui consacre une étude distincte, déclare n'en point connaître de plus ardu dans toute l'Écriture[2]. Les divergences de la tradition patristique sur le blasphème contre le Saint-Esprit confirment pleinement cette appréciation. Avant d'indiquer quelques-unes des solutions proposées par les Pères, commençons par déterminer exactement le champ de la controverse.

La pensée chrétienne authentique n'a jamais assigné de limites au pouvoir divin quant à la rémission des péchés : elle n'a non plus jamais mis en question l'universelle volonté salvifique de Dieu, tant de fois affirmée dans l'Écriture. C'est donc en l'homme et en l'homme seul qu'elle a pu trouver un obstacle au pardon divin, soit qu'elle déclarât le pécheur incapable de réconciliation, soit qu'elle assignât des bornes à

1. *Mt.*, XII, 31-32; cf. *Mc.*, III, 28-30; *Lc.*, XII, 10.

2. Saint Augustin, *Serm.*, LXXI, 5, 8; *PL.*, XXXVIII, 449 : « Forte in omnibus sanctis Scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur. »

l'exercice du pouvoir de rémission confié à l'Église. La sentence inexorable, qui exclut du pardon les blasphémateurs du Saint-Esprit, traduit avant tout un fait, sur lequel la tradition est unanime : le fait que ces blasphémateurs ne seront pardonnés ni dans le siècle présent, ni dans le siècle à venir. Les divergences se produisent sur l'explication de ce fait.

Le *Didachè* défend[1] de tenter le prophète qui parle en esprit, et de le mettre à l'épreuve : ce serait là commettre le péché irrémissible. Elle ajoute qu'il ne suffit pas de parler en esprit pour être prophète : encore faut-il avoir les mœurs du Seigneur : à ce signe on discernera le vrai prophète du faux... Le prophète éprouvé, reconnu vrai, ne doit pas être jugé ici-bas : Dieu même est son juge.

Ces paroles méritent la plus grande attention; car nous entendons, dans la *Didachè*, l'écho des chrétientés formées par les Apôtres en personne. C'est d'ailleurs par une application immédiate de la parole du Seigneur contre ceux qui l'accusaient de chasser les démons par Béelzébub, que nous voyons condamnée ici l'incrédulité, injurieuse à l'Esprit-Saint qui s'exprime par la bouche des prophètes.

Cette exégèse est de toutes la plus ancienne et la plus autorisée. Nous la retrouvons chez saint Irénée, qui déclare coupables du péché contre le Saint-Esprit les hérétiques opposés systématiquement au charisme des prophètes[2].

Tertullien, déjà gagné à l'hérésie montaniste, affirmait sans détour que tout blasphème d'un chrétien — et par ce nom il désigne l'apostasie — réalise la définition du blasphème contre le Saint-Esprit, parce qu'il constitue un affront à sa foi scellée par le baptême[3]. D'ailleurs, à cette

1. *Did.*, 11, 7. 8. 11 : Καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται. Οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους Κυρίου, ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης... πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός... οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ Θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν.

2. Saint Irénée, *Haer.*, III, 11, 9, *PG.*, t. VII, 891 A.

3. Tertullien, *De pudicitia*, 13, 20 : « Illis enim venia negatur qui de fide in blasphemiam impegerunt. Ceterum ethnici et haeretici cotidie ex blasphemia emergunt. »

date, Tertullien ne s'en tenait pas là et allongeait terriblement la liste des péchés irrémissibles. Venue peu après lui, la secte novatienne le suivra dans cette voie. Cette voie n'est pas catholique, et assez de Pères ont montré qu'elle n'est pas conforme au vrai sens de l'Écriture. Ne nous y attardons pas.

A leur tour, saint Cyprien[1] et le pseudo-Cyprien, auteur du traité *De aleatoribus*[2], ramènent plus ou moins distinctement à l'apostasie le blasphème contre l'Esprit-Saint.

L'exégèse alexandrine a pareillement insisté sur l'ingratitude spéciale inhérente au péché commis après le baptême, et recouru à cette considération pour expliquer la même parole du Seigneur. Par des voies différentes, Origène et Théognoste introduisent la personne du Saint-Esprit, comme scellant au baptême la perfection du chrétien ou la perfection de la doctrine[3]. Ils en concluent que tout péché commis par un baptisé se complique d'une injure directe au Saint-Esprit. D'ailleurs, ni l'un ni l'autre ne conclut à la damnation universelle des chrétiens pécheurs.

Serrant de plus près la lettre évangélique, un grand nombre de Pères illustres ont repris la solution déjà indiquée dans la *Didachè*, et mis en lumière la réprobation de cette malice très spéciale qui impute au démon les œuvres de l'Esprit divin. Tels saint Athanase[4], saint Hilaire[5], saint Am-

1. Saint Cyprien, *Ad Quirinum Testimoniorum*, l. III, 28, p. 142, 8-16; coll. *Epp.*, xvi, 2, p. 518; lv, 27, p. 645; lxii, 3, p. 699.

2. Pseudo-Cyprien, *De aleatoribus*, 10; éd. Hartel, 3, p. 102, 12 sqq.

3. Origène et Théognoste, cités par saint Athanase, *Ep. ad Serapionem*, iv, 10 et 11; *PG.*, XXVI, 649 C-652 C. Origène insiste sur ce fait que les baptisés ont reçu le Saint-Esprit. Ὅταν δὲ οἱ βαπτισθέντες ἁμαρτάνωσι, τὴν τοιαύτην παρανομίαν εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον φθάνειν φησίν· ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ γενόμενος ἥμαρτε καὶ διὰ τοῦτο ἀσύγγνωστον εἶναι τὴν κατ' αὐτοῦ τιμωρίαν. — Voir encore Origène, *In Ioan.* (1, 3), l. II, 11 (6), éd. Preuschen, p. 66, 10-17, *PG.*, XVI, 128.

4. Saint Athanase, *Ep. ad Serapionem*, iv, 20, *PG.*, XXVI, 668 B-669 A : Ὁ τὸν Κύριον ὁρῶν τὰ περὶ ἑαυτοῦ διαλεγόμενον, ἐὰν μὲν τὰ σωματικὰ αὐτοῦ μόνον βλέπων καὶ μὴ πιστεύων λέγοι· πόθεν τοῦτο ἡ σοφία αὕτη; ἁμαρτάνει μὲν καὶ ὡς εἰς Υἱὸν ἀνθρώπου βλασφημεῖ· ἀλλ' ὁ ὁρῶν αὐτοῦ τὰ ἔργα τὰ Πνεύματι ἁγίῳ γινόμενα καὶ λέγων τὸν τοιαῦτα ποιοῦντα μὴ εἶναι Θεὸν καὶ τοῦ Θεοῦ Υἱόν, ἀλλὰ τῷ Βεελζεβοὺλ αὐτὰ ἐπιγράφων, φανερῶς βλασφημεῖ, ἀρνούμενος αὐτοῦ τὴν θεότητα.

5. Saint Hilaire, *In Matt.* (xii, 32), l. XII, 17, *PL.*, IX, 989 B : « Nam

broise[1], saint Pacien[2], le pseudo-Augustin dans les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*[3], saint Jean Chrysostome[4].

Les *Constitutions apostoliques*[5] voient dans le blasphème contre le Saint-Esprit un abus criminel de la grâce, spéculant sur l'espoir du pardon.

La solution de saint Augustin[6] est des plus nettes : il

cum cetera dicta gestaque liberali venia relaxentur, caret misericordia si Deus negetur in Christo. »

1. Saint Ambroise, *De paenitentia*, II, 4, 24. *PL.*, XVI, 503 B : « Responsum est igitur a Domino blasphemiae Pharisaeorum, et ideo his potestatis suae gratiam negat, quae in remissione peccatorum est, qui caelestem eius potestatem diabolico fultam suffragio vindicarent. »

2. Saint Pacien, *Ep. ad Sympronianum*, III, 15, *PL.*, XIII, 1074 A : « Haec caecitas est, non videre quod videas et Sancti Spiritus opera diabolo deputare, eamque gloriam Domini, qua diabolus ipse superatur, diaboli appellare virtutem. Hoc est ergo quod non dimittetur... »

3. Pseudo-Augustin, *Quaestiones VNT.*, 102, *PL.*, XXXV, 2307 : « Haec ergo sententia contra malevolos prolata est quibus remedium inveniri non potest ut salventur. Nihil est enim hoc crimine gravius : fingit enim falsum esse quod scit esse verum. Iudaei enim, qui sub Dei lege esse videbantur, quibusque facta promissio Christi est, videntes magnalia et intelligentes hoc esse quod promiserat Deus, invidia caecati sunt ut hoc esse negarent, et non solum negarent sed et persequerentur usque ad mortem. Non ergo dignum est istis peccatum hoc unquam debere remitti, qui conscientia sua teste Deo, cui se devotos dicebant, ausi sunt repugnare. » — Il faut lire toute cette discussion très lumineuse.

4. Saint Jean Chrysostome établit un lien entre le souvenir des manifestations prophétiques du Saint-Esprit dans l'Ancien Testament et la malice spéciale de ce péché de méconnaissance. Il fait parler ainsi le Verbe incarné, *In Matt.* (XII, 32), *Hom.*, XLI (XLII), 2, *PG.*, LVII, 449 : Ἔστω, ἐμοὶ προσπαίετε διὰ τὴν σάρκα τὴν περικειμένην· μὴ καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος ἔχετε εἰπεῖν ὅτι ἀγνοοῦμεν αὐτό; διὰ δὴ τοῦτο ἀσύγγνωστος ὑμῖν ἔσται ἡ βλασφημία, καὶ ἐνταῦθα καὶ ἐκεῖ δώσετε δίκην. — D'ailleurs il n'attribue à ce péché qu'une irrémissibilité relative : il sait qu'après avoir blasphémé l'Esprit-Saint, plusieurs ont cru et se sont convertis.

5. *Constitutiones apostolicae*, II, 23, 1-2, éd. Funk, p. 89, 24-28 : Μείζων εἰδωλολατρείας οὐκ ἔστιν ἁμαρτία, εἰς Θεὸν γάρ ἐστιν δυσσέβεια· ἀλλ' ὅμως καὶ αὐτὴ διὰ γνησίας μετανοίας συγκεχώρηται. Ἐὰν δέ τις ἐκ παραταξέως ἁμαρτάνῃ, πειράζων τὸν Θεὸν ὡς μὴ ἐπεξιόντα τοῖς πονηροῖς, ὁ τοιοῦτος ἄφεσιν οὐχ ἕξει.

6. Saint Augustin, *Serm.*, LXXI, *PL.*, XXXVIII, 445-467, *De blasphemia Spiritus*. Tout ce discours est à lire. Nous citerons seulement quelques lignes. 12, 20, p. 455 : « Contra hoc donum gratuitum, contra istam Dei gratiam loquitur cor impaenitens. Ipsa ergo impaeni-

identifie purement et simplement le blasphème contre le Saint-Esprit avec l'impénitence finale, qui repousse jusqu'au bout les avances de la grâce ; et par là, il coupe court à toutes les difficultés. Il n'y a pas de salut pour l'impénitence finale ; il n'y en a pas davantage pour le blasphème contre le Saint-Esprit. On ne s'étonnera pas de retrouver la même doctrine sous la plume de saint Fulgence[1].

Saint Léon le Grand[2], en vue de controverses actuelles, applique simplement notre texte à l'hérésie contemporaine des Pneumatomaques, qui mettaient l'Esprit-Saint à un rang inférieur dans la Trinité.

Dans la plupart de ces solutions, l'analyse découvrirait des éléments de vérité. Mais si nous voulons attribuer à la parole du Seigneur sa valeur exacte, il paraît nécessaire de s'attacher au contexte évangélique et de relever ce caractère de méconnaissance des œuvres divines, spécialement visé par l'anathème du Seigneur. C'est la voie déjà indiquée par la *Didachè*, au nom de la tradition apostolique, et suivie par saint Athanase, saint Jean Chrysostome, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Pacien, l'Ambrosiaster. De fait, l'Évangile nous montre le Seigneur en face des Pharisiens, accusé par eux de chasser les démons en Béelzébub, et répondant à cette calomnie par la condamnation du blasphème contre le Saint-

tentia est Spiritus blasphemia, quae non remittetur neque in hoc saeculo neque in futuro... » 13, 21, p. 456 : « Sed ista impaenitentia vel cor impaenitens, quandiu quisque in hac carne vivit, non potest iudicari. De nullo enim desperandum est, quandiu patientia Dei ad paenitentiam adducit nec de hac vita rapit impium, qui non mortem vult impii quantum ut convertatur et vivat... »

1. Saint Fulgence, *De remissione peccatorum*, 23-24, *PL.*, LXV, 547.

2. Saint Léon, *Serm.* LXXV (= *De Pentecoste*, I), 4, *PL.*, LIV, 402 C-403 A : « Sicut ergo detestamur Arianos, qui inter Patrem et Filium aliquam volunt esse distantiam, ita etiam Macedonianos pariter detestamur, qui, licet Patri et Filio tribuant aequalitatem, Spiritum tamen sanctum inferioris putant esse naturae : non considerantes eam blasphemiam se incidere quae neque in praesenti saeculo neque in futuro sit remittenda iudicio... Permanens itaque in hac impietate sine venia est, quia exclusit eum a se per quem poterat confiteri; nec unquam perveniet ad indulgentiae remedium, quia patrocinaturum sibi non habet advocatum. » — *Serm.* LXXVI (= *De Pentecoste*, II), 4. *PL.*, LIV, 406 AB.

Esprit. D'où ressort clairement qu'il met un lien essentiel entre le péché particulier de ces hommes et le blasphème contre le Saint-Esprit. Pour affirmer ce lien, il n'est pas nécessaire de donner un démenti absolu aux autres exégèses, mais il faut bien reconnaître qu'elles manquent ou de précision ou de plénitude. Par exemple, il ne semble pas possible de restreindre, avec Origène, aux chrétiens baptisés la portée de l'anathème, puisque, en fait, les Pharisiens, qui n'étaient pas baptisés, sont les premiers convaincus par le Seigneur de blasphème contre le Saint-Esprit. Beaucoup plus spécieuse est la solution de saint Augustin, qui explique tout par l'impénitence finale. Néanmoins, il ne semble pas que ce Père tienne suffisamment compte des données particulières du problème, tel qu'historiquement il se pose dans l'Évangile. Une solution adéquate doit s'inspirer de toutes les circonstances qui caractérisent l'endurcissement de ces hommes, mis par une disposition bienveillante de la Providence en présence de la vérité et persistant à tourner à mal ses manifestations les plus éclatantes, aussi bien que les plus salutaires.

Voilà vraiment le péché inexpiable, ou, comme dit saint Marc, le péché éternel[1] : c'est la méconnaissance opiniâtre de la vertu d'en haut; c'est cette aversion de Dieu qui, en fermant à la lumière toutes les avenues de l'âme, la rend incapable de pardon. Le péché des Pharisiens, pris dans sa réalité concrète, est moins un acte qu'une attitude : attitude persistante de mépris envers Celui qui est la voie, la vérité et la vie[2]. Mais ici le Christ lui-même nous ouvre une distinction féconde, en affirmant que le blasphème contre le Fils de l'homme pourra être pardonné : seul le blasphème contre l'Esprit-Saint ne le sera pas. Qu'est-ce à dire? Le blasphème contre le Fils de l'homme, c'est le blasphème contre la personne de Jésus, l'on conçoit qu'il porte en soi son excuse : pour reconnaître dans l'infirmité de la chair le

1. *Mc.*, III, 29 : Οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.

2. On peut consulter, sur ce point de vue, H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, p. 117-118, London, 1909.

Dieu très-haut, il faut être éclairé d'une lumière qui ne brille pas à tous. Cette excuse est celle même que le Sauveur faisait valoir près de son Père en faveur des bourreaux occupés à le crucifier : « Pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Mais quand la divinité elle-même, quand l'Esprit de Dieu daigne se révéler par des œuvres extraordinaires marquées du sceau de la toute-puissance, aucune excuse ne vaut plus. Cette méconnaissance de la divinité est essentiellement un péché contre la lumière, et c'est un péché contre Dieu. Tant qu'il dure, il est clair qu'un tel péché oppose un obstacle insurmontable à l'action divine. Il ne faut pas chercher ailleurs le fondement de la distinction, souvent mal comprise, entre les péchés contre l'homme, rémissibles par le ministère de l'Église, et les péchés contre Dieu. Il serait intéressant d'étudier ce point et de signaler les erreurs qui en jaillirent. Présentement, qu'il nous suffise de noter ce qui ressort incontestablement du texte sacré. Une opposition directe à Celui qui dispense souverainement le pardon, enchaîne sa miséricorde. Voilà précisément le sens de l'anathème contre le blasphémateur du Saint-Esprit; il renferme avant tout une constatation historique : cet homme-là ne sera pas sauvé qui, en dépit de Dieu, persiste à tout faire pour n'être pas sauvé.

Un fait domine les tâtonnements de cette exégèse, et il importe d'en prendre acte : c'est la persévérance de la pensée chrétienne à chercher la raison qui exclut du pardon le blasphème contre le Saint-Esprit, ailleurs que dans une limitation du pouvoir de l'Église. Le fait est que cette voie devait paraître fermée : l'insistance même du Seigneur à déclarer que ce péché ne sera pas plus remis dans le siècle à venir que dans le siècle présent, évoque le souvenir des déclarations ultérieures de nos Évangiles sur le pouvoir confié aux apôtres. Ce qu'ils auront lié sur terre sera pareillement lié au ciel : voilà précisément pourquoi le péché qui n'aura pas été remis dans le siècle présent, ne le sera pas davantage dans le siècle à venir. Mais pourquoi ne le sera-t-il pas dans le siècle présent? Est-ce qu'une limite a été assignée au pouvoir de rémission? Rien ne le suggère; non, c'est bien

plutôt que la nature intrinsèque de ce péché fait obstacle à la rémission. N'allons donc pas imaginer que le siècle à venir pourrait avoir des pardons pour certaines catégories de péchés non remis ici-bas : non, le Seigneur n'a voulu que marquer le terme fatal vers lequel tend, de sa nature, le mépris de Dieu. C'est bien vers cette notion du mépris de Dieu que, au contact même de la génération apostolique, s'orientait déjà l'exégèse des textes relatifs au péché contre le Saint-Esprit. Une seule divergence se produira, au IIIe siècle : on imaginera une limitation du pouvoir de l'Église. Mais les rigoristes qui auront ouvert cette impasse ne seront point suivis ; de plus en plus s'affirmera la notion du péché direct contre Dieu, irrémissible par la seule volonté du pécheur. Irrémissible en droit, parce qu'il va à l'encontre du dessein salvifique de Dieu ; irrémissible en fait, pour quiconque s'y opiniâtre.

Dans l'épître aux Hébreux, on a souvent cru rencontrer la doctrine des péchés irrémissibles, énoncée en termes beaucoup plus généraux, dans les passages suivants[1] :

« Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté le don céleste, ont participé à l'Esprit-Saint et goûté la belle parole de Dieu et les vertus du siècle à venir, puis sont tombés, soient renouvelés une seconde fois pour la pénitence, alors qu'ils crucifient de nouveau pour leur compte le Fils de Dieu et le livrent à l'ignominie. Quand une terre, buvant la pluie qui descend fréquemment sur elle, produit une végétation utile à ceux qui la cultivent, elle a part à la bénédiction de Dieu ; mais quand elle ne produit qu'épines et ronces, elle est réprouvée, proche de la malédiction et enfin destinée au feu. »

« Si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice à offrir pour nos péchés, mais l'attente redoutable du jugement et l'ardeur du feu qui consumera les rebelles. »

« Pas d'impudique ni de profane, comme Ésaü, qui pour

1. *Hebr.*, VI, 4-8 ; X, 26-27 ; XII, 16-17.

un mets vendit son droit d'aînesse. Vous savez que plus tard, voulant obtenir la bénédiction paternelle, il fut repoussé; car il ne fut pas admis à repentance, malgré ses larmes et ses supplications. »

Ces passages énoncent avec une grande énergie la condition particulièrement misérable du chrétien qui profane son baptême, et il suffit de les isoler de tout contexte pour y trouver une doctrine tout à fait inexorable. On a édifié sur ce fondement bien des théories, tendant à représenter l'Église naissante comme une société des purs, entièrement opposée au principe de la pénitence, au moins pour les fautes graves, et conséquemment fermée aux chrétiens repentants [1]. D'après ces théories, l'Église chrétienne serait restée, pendant près de deux siècles, une aristocratie de la vertu, avant tout jalouse de sa propre intégrité, pour n'ouvrir ses rangs que plus tard, et sous la poussée des circonstances, à diverses catégories de pécheurs [2].

Cependant, les Pères du IV^e^ siècle n'avaient pas gardé le souvenir d'un tel état de choses, et dans leur lutte contre le rigorisme des Novatiens, ils rendent raison de ces mêmes textes sans recourir à l'hypothèse d'une révolution accomplie cent ou cent cinquante ans plus tôt, dans la discipline pénitentielle de l'Église. La plupart d'entre eux relèvent l'allusion évidente au bienfait du baptême, bienfait unique auquel

1. Voir ci-dessus, p. 8, HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. I, p. 439 sqq. — Récemment, M. H. WINDISCH a précisé, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Kap. 6, § 3, p. 294-312, Tübingen, 1908. Il admet que la doctrine baptismale de l'Épître aux Hébreux suppose le chrétien normal parfait et impeccable. Il y a encore après le baptême un pardon pour les fautes de fragilité, mais nul espoir de pardon pour les fautes graves. Voir surtout la conclusion, p. 312. — Dans l'*Expositor*, july 1910, p. 63-80, sous ce titre : *The early christian treatment of sin after baptism*, M. KIRSOPP LAKE adopte sur l'Épître aux Hébreux des vues assez semblables, mais rattache à cette Épître les origines de l'évolution qui se conclura par l'abandon de l'idéal primitif. — Beaucoup plus modérées sont les vues de M. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*[4], § 29, 2 a, p. 205, Halle, 1906.

2. On signale la trace de cette conception primitive, notamment en saint Paul, I *Cor.*, v, 5, livrant un pécheur à la mort de la chair, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου.

nul ne peut se flatter de recourir une seconde fois, et ils font ressortir le procédé oratoire de l'écrivain sacré, disant aux chrétiens convertis du judaïsme : si vous êtes ingrats au Christ, immolé pour la rançon de vos âmes, quelle autre victime pourra bien être immolée pour vous racheter une seconde fois? Mais ils se gardent d'en conclure que la vertu du sang du Christ est épuisée par la régénération baptismale. Ainsi parlent saint Athanase [1], saint Ambroise [2], saint Épiphane [3], saint Jean Chrysostome [4]. Ce dernier écarte vivement l'idée que le recours au pardon puisse être fermé après le baptême. Il ajoute que l'on ne doit pas s'étonner de voir l'auteur sacré tenir aux fidèles encore irréprochables un autre langage qu'aux pécheurs déjà tombés : il faut affermir les premiers dans le bien, en leur inspirant la crainte du mal; aux seconds, il faut ouvrir des perspectives de miséricorde pour les préserver du désespoir. L'allusion à la régénération postbaptismale est au premier plan chez saint Jérôme [5]. Après avoir commenté les menaces du Seigneur, il montre dans le contexte un appel à la pénitence et le gage du pardon. Dieu est juste : se souviendrait-il donc plus volontiers du mal que du bien? Non certes! Donc il n'oubliera pas les bonnes œuvres accomplies par ceux qui ont eu le malheur de pécher; il n'oubliera pas tant de services rendus tous les jours aux saints, pour son nom.

Ce commentaire de saint Jérôme serre de très près la lettre de l'épître aux Hébreux. On relève d'ailleurs dans la même épître bien des allusions à une puissance et à une

1. Saint Athanase, *Ep.* iv *Ad Serapionem*, 13, *PG.*, XXVI, 655 D-656 AB.

2. Saint Ambroise, *De paenitentia*, II, 2, 7-8, *PL.*, XVI, 497 C-498 A.

3. Saint Épiphane, *Haeres.*, lix, 2, *PG.*, XLI, 1020.

4. Saint Jean Chrysostome, *In Hebr., Hom.*, ix, 2, 3, *PG.*, LXIII, col. 78-80; *Hom.*, xx, 1, *ibid.*, 143; *Hom.*, xxxi, 2, *ibid.*, 214-215.

5. Saint Jérôme, *Adv. Iovinianum*, ii, 3, *PL.*, XXIII, 286 AB : « Ita locutus sum, inquit Apostolus, ut vos a peccatis retraherem et desperationis metu facerem cautiores. Ceterum confido de vobis, dilectissimi, meliora et viciniora saluti. Neque enim iustitiae Dei est ut obliviscatur bonorum operum et ministerii quod propter nomen eius exhibuistis et exhibetis in sanctos, et tantum meminerit peccatorum ».

miséricorde qui étendent leurs effets, par delà le baptême, sur toute vie chrétienne vraiment pénitente[1]. Et le texte même qu'on objecte le plus souvent ne peut s'accommoder de la conception d'un péché qu'il suffirait de commettre une fois pour être maudit sans retour. En effet, si l'on veut donner leur valeur exacte à ces participes présents, ἀνασταυροῦντας, παραδειγματίζοντας, on reconnaîtra que c'est en fonction d'une volonté actuellement mauvaise que sont formulés de si terribles anathèmes[2]. C'est *en tant* qu'il continue de crucifier à nouveau le Fils de Dieu et de le livrer au mépris, que le pécheur *se rend incapable* d'être renouvelé pour la pénitence; en renonçant à son coupable endurcissement, il rentrera dans la catégorie de ceux qui peuvent être réhabilités devant Dieu.

Quel est donc le dessein poursuivi par l'écrivain sacré? s'agit-il pour lui simplement de proposer un idéal très élevé, d'y entraîner les volontés héroïques, quitte à laisser sur la route ceux qui étaient déjà déchus de cet idéal? Pas le moins du monde. Le but poursuivi est au contraire immédiatement pratique, et pratique pour tous. L'épître s'adresse à des chrétiens issus du judaïsme, mais exposés à faire trop peu de cas de leur baptême, et qu'il fallait affermir contre les retours offensifs de l'esprit juif[3]. Voilà pourquoi l'auteur fait appel à toutes les raisons les plus capables d'agir sur des

1. Voir notamment : II, 17; IV, 16; VI, 9-10 (c'est le passage commenté ci-dessus par saint Jérôme); X, 19 sqq.

2. Observation due à G. Barker Stevens, *The Theology of the New Testament*[2], p. 521, Edinburgh, 1906. Que l'on se réfère au texte, *Heb.*, VI, 4-6 : Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας Πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσαμένους Θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος, καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας. — La différence temporelle entre les deux séries de participes, les uns aoristes : φωτισθέντας ... παραπεσόντας, les autres présents : ἀνασταυροῦντας καὶ παραδειγματίζοντας, montre bien qu'il n'y a pas de parallélisme entre elles, mais que la deuxième série surajoute une détermination éventuelle : *si* les chrétiens tombés persévèrent à outrager le Fils de Dieu, *alors* ils rendent leur chute irréparable.

3. Ceci est parfaitement exposé par M. Bernhard Weiss, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung* (*TU.*, XXXV, 3), Leipzig, 1910. Voir surtout p. 29-38.

convertis du judaïsme, au contraste entre les ombres et les figures de la Loi ancienne et les réalités transcendantes de la Loi nouvelle. En regard des anciens médiateurs, prophètes ou anges, il met le souverain médiateur, Jésus-Christ. En regard du sacerdoce lévitique, il met le sacerdoce éternel du Christ. En regard du sacrifice du jour de l'expiation, le sacrifice du Calvaire. Il termine en rappelant aux lecteurs le prix de la foi et les adjurant d'y persévérer. La leçon atteint son point culminant précisément à la page qui nous occupe. Les destinataires de l'épître ont l'oreille dure (v, 11) : ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς, aussi l'apôtre parlera fort. Il les pressera par le souvenir du don céleste qu'ils ont reçu au baptême, qu'ils ne peuvent recevoir une seconde fois : par le souvenir de cette Victime qui fut immolée pour eux, qui ne peut l'être une seconde fois. Il comparera leurs âmes à une terre comblée des eaux du ciel et qui ne porte qu'épines : cette terre-là est proche de la malédiction. Mais après ces leçons si fortes, il les relève par la perspective de la miséricorde. Le baptême qui les a faits chrétiens est un moment unique dans leur vie; qu'ils n'en profanent pas le don, mais s'attachent, coûte que coûte, à l'ignominie de la croix.

Tel est l'enseignement de l'épître aux Hébreux. Il répond à une situation très semblable à celle de l'épître aux Galates, et le νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς fait écho à l'exclamation célèbre de saint Paul (*Gal.*, III, 1) : Ὦ ἀνόητοι Γαλάται. Il importe de ne pas perdre de vue ce but très particulier, sous peine de détourner complètement de leur sens les anathèmes proférés contre l'apostasie, mais l'apostasie persistante et irréductible. Chercher ici un appui pour la conception moderne qui représente l'Église primitive comme une phalange toujours triomphante de héros, serait une grande erreur; nous y trouvons en réalité tout autre chose : un apôtre penché sur le berceau d'une jeune chrétienté pour fortifier des néophytes et ramener au droit chemin des hommes faibles, que le baptême n'avait pas rendus impeccables.

La première épître de saint Jean soulève des questions

assez semblables à celles soulevées par l'épître aux Hébreux. On lit à la dernière page[1] :

« Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui ne va pas à la mort, qu'il prie, et Dieu donnera la vie à ce pécheur, dont le péché ne va pas à la mort. Il y a tel péché qui va à la mort : pour celui-là, je ne dis pas de prier. »

On ne s'étonnera pas que ce texte soit devenu un lieu commun de la polémique novatienne. Les Pères ont souvent repoussé les conclusions que l'hérésie en tirait, et tout d'abord ont rappelé qu'on lit à la première page de la même épître[2] :

« Si nous marchons dans la lumière, comme Dieu même est dans la lumière, nous avons communion entre nous, et le sang de Jésus-Christ son Fils nous purifie de tout péché. Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. Si nous avouons nos péchés, Dieu est fidèle et juste, pour pardonner nos péchés et nous purifier de toute iniquité. Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le faisons menteur et sa parole n'est pas en nous. Mes petits enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez point; que si quelqu'un vient à pécher, nous avons un avocat près du Père, Jésus-Christ le juste : il est victime de propitiation pour nos péchés, et non seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier. »

Il n'est que juste de balancer ces déclarations l'une par l'autre, et la seconde oblige de reconnaître qu'au sentiment de l'apôtre l'intercession du Christ s'étend à toute sorte de péchés, même commis par les fidèles. Si maintenant l'on cherche à rendre compte de cette rigueur extrême qui dénie à certains pécheurs le bénéfice des prières chrétiennes, il y a lieu de faire les observations suivantes. Tout d'abord, il s'agit de péchés particulièrement graves; tellement graves que, de leur nature, ils appellent la malédiction divine et que le pécheur n'aurait pas lieu de plainte s'il était, de ce chef, rejeté non seulement par l'Église en cette vie, mais

1. I *Io.*, v, 16. — 2. I *Io.*, i, 7-ii, 2.

par Dieu en l'éternité. En rigueur de métaphysique, il peut être considéré comme damné en fait, parce qu'il l'est en droit : il appartient à la mort : telle est la portée précise de la constatation faite par saint Jean. De plus, la parole de l'apôtre ne comporte pas une interdiction universelle de prier pour ce pécheur. Il s'abstient de le recommander aux prières : cette abstention ne vise, au moins directement, que les prières officielles de l'Église, auxquelles les excommuniés ne peuvent avoir part; chacun reste libre d'intercéder en son particulier, pour ces grands coupables. Le texte, correctement interprété, admet toutes ces restrictions. Il est sûr que les Pères ne s'y arrêtent pas toujours. Tel d'entre eux, uniquement préoccupé d'inspirer une crainte salutaire des jugements divins, montre simplement, au bout de la voie où marche le pécheur, l'abîme de feu où elle mène tout droit[1]. Mais, en général, les commentaires patristiques tendent plutôt à faire sentir comment l'apôtre n'a pas prétendu fermer aux grands pécheurs la voie du repentir et du salut. C'est ainsi que saint Ambroise[2] affirme la nécessité de recourir à des intercesseurs plus puissants pour obtenir le pardon des plus grandes fautes : sous l'ancienne Loi, il fallait au peuple de Dieu, après ses grands égarements, l'intercession d'un Moïse, l'intercession d'un Jérémie; sous la nouvelle, des intercessions particulièrement autorisées deviennent parfois nécessaires : saint Jean n'a pas voulu dire autre chose, lui qui, dans l'Apocalypse, recommande à l'ange de Pergame et à d'autres la pénitence et la prière pour les péchés de leur peuple. Saint Pacien[3] donne également une interprétation consolante : les réserves de l'apôtre visent les péchés qui *demeurent* et dont le coupable ne songe pas encore à s'amender — *peccata manentia* —, elles n'ont plus d'objet dès lors

1. Pseudo-Basile, *In Isai.* (IV, 4), 137, *PG.*, XXX, 341 AB.

2. Saint Ambroise, *De paenitentia*, I, 10-11, 44-48, *PL.*, XVI, 480 B-481 C.

3. Saint Pacien, *Ep. ad Sympronianum*, III, 16, *PL.*, XIII, 1074 BC, après avoir cité *Io.*, XV, 1; *Mt.*, III, 8; I *Sam.*, II, 25; I *Io.*, V, 16 : « Vides hoc totum ad peccata manentia pertinere, non ad eos qui aliquando peccaverint et coeperint paenitere antequam quisquam pro illis roget. »

qu'il est entré dans la voie de la pénitence. Saint Augustin, commentant le même texte, s'était borné une première fois[1] à en faire l'application à ceux qui, après leur baptême, se retournent contre la grâce et poursuivent l'Église de leur haine. Plus tard[2], il éprouve le besoin de se corriger lui-même en spécifiant que ceux-là seuls tombent sous la sentence de l'apôtre qui persévèrent dans la malice et dans la haine, et qu'on ne doit pas se lasser de prier pour quiconque n'est pas mort dans l'impénitence finale.

A considérer dans son ensemble la doctrine de l'apôtre saint Jean, — telle qu'elle ressort à la fois de cette épître et du quatrième évangile —, on trouvera qu'elle présente une remarquable unité, en même temps qu'un accord très réel avec la doctrine du blasphème contre le Saint-Esprit, étudiée plus haut chez les Synoptiques. En effet, dans cette épître aussi bien que dans l'évangile de saint Jean, il est question à maintes reprises de la filiation divine qui se révèle par la charité, et aussi de la filiation diabolique qui se révèle par l'esprit du monde[3]. Or, qui dit appartenance au monde ou au démon, dit par là même, damnation. On reconnaît les enfants de Dieu à l'amour qu'ils ont pour leurs frères : quiconque n'aime pas, demeure dans la mort. Quiconque hait son frère

1. Saint Augustin, *De Sermone Domini in monte*, I, 22, 73, *PL.*, XXXIV, 1266 : « Peccatum ergo fratris ad mortem puto esse cum post agnitionem Dei per gratiam Domini Nostri Iesu Christi quisque oppugnat fraternitatem, et adversus ipsam gratiam qua reconciliatus est Deo invidentiae facibus agitatur. »

2. Saint Augustin, *Retractation.*, I, 19, 7, *PL.*, XXXII, 616, rapporte les paroles ci-dessus et ajoute : « Quod quidem non confirmavi, quoniam hoc putare me dixi; sed tamen addendum fuit, si in hac tam scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam; quoniam de quocumque pessimo, in hac vita constituto, non est desperandum, nec pro illo imprudenter oratur de quo non desperatur. »

3. Notamment I *Io.*, II, 15-16 : Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ· ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. — III, 8-10 : Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν... Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ... ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου... IV, 4-6 : ... Ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν... V, 1 sqq.

est homicide, et l'homicide n'a point de part à la vie éternelle[1]. Voilà le monde. En tant qu'il représente ici-bas la synagogue de Satan, le monde appartient à la damnation; et tous les fils du monde, ou de Satan, y appartiennent aussi. Ce n'est pas qu'ils ne puissent renaître selon Dieu; mais alors ils cesseront d'être fils du monde ou de Satan. Pour le monde comme tel, le Seigneur n'a que des paroles de réprobation; pour le monde, il n'a pas de prière, comme nous le voyons dans l'évangile de saint Jean[2]. S'il en est ainsi du Maître et suprême Intercesseur, comment n'en serait-il pas ainsi des disciples? Ils ne prieront pas pour les fils du monde, comme tels. Ces fils du monde — ou de Satan —, nous les rencontrons, dans le quatrième évangile, en face du Seigneur, qui met à nu leur caractère satanique, en disant[3] : « Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car je suis sorti de Dieu et me voici... Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage? Parce que vous ne pouvez entendre ma parole. Vous êtes fils du diable, et vous voulez réaliser les désirs de votre père. » Toute cette doctrine est parfaitement liée, ou plutôt partout identique à elle-même. La filiation diabolique, voilà l'incapacité radicale qui exclut certaines âmes de la lumière et du pardon. Quelques-uns, pour leur malheur, se sont fait de la haine une seconde nature. Encore l'ont-ils voulu. La même foule, qui compte un si grand nombre de fils obstinés du diable, comprend aussi un Nicodème, capable de s'ouvrir à la parole du Seigneur et d'aspirer à une seconde naissance, à une naissance selon Dieu[4].

Or ce quatrième évangile, qui convie tous les hommes à la régénération baptismale, proclame aussi l'efficacité universelle du pouvoir de lier et de délier[5]. Il ne met pas plus de

1. I *Io.*, III, 15 : Πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.

2. *Io.*, XVII, 9 : Οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ.

3. *Io.*, VIII, 42-44 : Εἰ ὁ Θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ· ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω... Διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν. Ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν.

4. *Io.*, III, 3-5.

5. *Io.*, XX, 23.

restriction à une grâce qu'à l'autre; les seules limites qu'elles rencontreront historiquement seront le fait du mauvais vouloir des hommes, et résulteront des mêmes incapacités[1]. La première épître joannique reprend cette doctrine, en donnant un relief particulier à l'incapacité du pécheur qui s'endurcit dans le péché jusqu'à la mort. Nous retrouvons, sous des mots nouveaux, une thèse connue : celle qui établit un lien fatal entre le mépris obstiné du don divin et la réprobation éternelle de Dieu. Seulement — et c'est ici le trait le plus original de saint Jean —, le mot qui pour lui résume tout, le vrai caractère de la réprobation, c'est la haine. La haine entre frères a toute la malice de l'homicide. Haine des hommes ou haine de Dieu, c'est tout un : il faut absolument en guérir, sous peine de ne jamais vivre pour Dieu.

Et maintenant, ne pouvons-nous pas essayer de ressaisir l'unité des enseignements du Nouveau Testament sur les péchés les plus graves et les plus difficilement rémissibles? Oui, sans doute, nous le pouvons, et peut-être le lecteur a-t-il déjà réalisé cette synthèse dans son esprit. Doctrine du blasphème contre le Saint-Esprit selon les évangiles synoptiques, doctrine du renouvellement impossible selon l'épître aux Hébreux, doctrine du péché jusqu'à la mort, selon la première épître de saint Jean, ne se confondent pas, mais se rejoignent en un point : toutes trois établissent une relation essentielle entre la damnation effective du pécheur et son opiniâtreté à se détourner de Dieu. Ce raccord, entre les enseignements les plus redoutables de l'Écriture, manifeste l'impuissance des concepts humains à épuiser la réalité divine. Il semble qu'un même bloc d'inexorable justice ait été abordé, de divers biais, par des pensées plus ou moins profondes, plus ou moins compréhensives, qui le morcellent à notre usage. Ce pécheur-là est perdu sans retour qui s'obs-

1. Le chapitre troisième de saint Jean renferme plusieurs déclarations d'une portée générale sur l'aptitude au salut de tous ceux qui croient au Fils de Dieu. Ainsi : *Io.*, III, 36 : Ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ Υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

tine à méconnaître Dieu dans les œuvres de sa puissance (Notre-Seigneur chez les Synoptiques) — ou qui renouvelle persévéramment la passion du Christ en profanant le don divin (ép. aux Hébreux) — ou qui demeure volontairement dans la mort, c'est-à-dire dans la haine (saint Jean). Ces divers enseignements se complètent et s'éclairent l'un l'autre. Autour d'eux, la tradition patristique multipliera les commentaires, mêlant parfois les points de vue et rendant plus sensible l'unité foncière de la doctrine. Saint Augustin résume vraiment cette tradition, quand il dit[1] : « Si le cœur impénitent ne s'endurcit pas jusqu'à blasphémer le don divin, tous les autres péchés pourront lui être remis. »

Quelle fut, dans l'Église naissante, l'application pratique de cette doctrine? Il est temps de le rechercher.

III

LA PRATIQUE DES APÔTRES.

C'est au prince des apôtres, dépositaire du pouvoir des clefs, qu'il convient de demander tout d'abord la traduction en acte du mandat divin, relatif à la rémission des péchés. De fait, le récit de la première prédication évangélique nous montre Pierre en présence d'un mauvais chrétien. Baptisé sans droiture de cœur, Simon de Samarie s'était imaginé pouvoir acquérir à prix d'argent le don de Dieu. Son péché était donc particulièrement grave, car la proposition qu'il ne craignit pas de faire aux apôtres méconnaissait outrageusement l'Esprit-Saint. Pierre se garda bien d'user en faveur de Simon du pouvoir d'absoudre; mais son attitude pleine de réserve est à méditer[2] : « Périsse ton argent avec toi! » dit-il au coupable, et il réprouve sévèrement le péché. Cependant on ne voit pas qu'il désespère du pécheur, puisqu'il ajoute aussitôt : « Il n'y a ici nulle part pour toi, car

1. Saint Augustin, *Serm.*, lxxi, 12, 20-14, 24, *PL.*, XXXVIII, 455-458. Nous traduisons par une formule générale une pensée qui se représente souvent dans ces pages.

2. *Act.*, viii, 20-23.

ton cœur n'est pas droit devant Dieu. Repens-toi de cette faute et prie le Seigneur qu'il daigne te pardonner cette pensée de ton cœur, car je vois que tu es dans le fiel amer et dans les liens d'iniquité. » L'apôtre, bien instruit des pensées de son Maître, engage le coupable à se tourner vers Dieu pour implorer son pardon : Dieu vient en aide au pécheur qui prie. Paroles deux fois instructives, et par l'affirmation du droit exclusif de Dieu à remettre l'offense et par celle des conditions que doit remplir le candidat au pardon. On ne saurait trop méditer les deux articles de ce programme, énoncés par celui-là même que l'Évangile désigne comme le principal ministre des pardons dispensés au nom du Christ.

L'avertissement donné par l'apôtre ne semble pas avoir, pour cette fois, porté ses fruits : il n'existe aucun indice que le pécheur se soit amendé. Le souvenir très authentique de Simon de Samarie devait ultérieurement servir de point d'attache à toute une littérature apocryphe où on le voit maintenir son personnage d'hérésiarque. Une légende, répandue dès le troisième siècle, le montre à Rome devant Néron, luttant de puissance et de prestige avec les apôtres Pierre et Paul. Il offre de s'élever dans les airs et, de fait, soutenu par les démons, il commence à voler. Mais Pierre commande aux démons : le magicien tombe et se broie contre le sol. Toujours est-il que la légende même rend témoignage de la croyance primitive du christianisme touchant le pouvoir confié aux apôtres. Le pouvoir de délier avec discernement a pour corrélatif nécessaire le pouvoir de lier : seul pouvoir dont saint Pierre use à l'égard de Simon.

D'ailleurs, sans dépasser les premières pages des Actes des Apôtres, nous aurions pu constater déjà un exemple terrifiant. Au temps de ce bienheureux communisme que rendit possible, pour un jour, le détachement des premiers chrétiens, deux époux, Ananie et Sapphire, avaient vendu leur champ, soi-disant pour en consacrer le prix aux besoins de leurs frères[1]. Mais ils mentirent sur le prix, et on connaît la

1. *Act.*, v, 1 sqq.

suite. L'un après l'autre, ils tombèrent aux pieds des apôtres qu'ils avaient cru tromper impunément. Les deux époux, subitement liés dans la mort, manifestent l'un des aspects de la prérogative apostolique. L'autre aspect se manifeste dans les paroles d'espoir données par saint Pierre au Samaritain.

C'est encore une parole d'espoir qui retentit dans la première épître de saint Pierre, parmi des appels réitérés à une vie meilleure, appels d'où semble bien résulter qu'il y avait dès lors dans l'Église quelques abus. « Soyez tempérants; soyez sobres; soyez vigilants », redit l'apôtre[1]. Parmi ces invitations, il ajoute[2] : « Par-dessus tout, aimez-vous grandement les uns les autres : car l'amour couvre une multitude de péchés. » Et dans la deuxième, adressée[3] « à ceux qui ont eu part avec nous à la même foi, dans la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ », après avoir flétri[4] « les docteurs de mensonge qui introduisent des sectes de perdition,... attirant sur eux-mêmes une prompte perdition et entraînant plusieurs dans la voie du désordre », après avoir marqué[5] que si, « ayant fui les souillures du monde pour s'attacher à la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, on s'y laisse ensuite vaincre et engager de nouveau, on est plus à plaindre qu'au commencement, car mieux voudrait n'avoir pas connu la voie de la justice que, l'ayant connue, se détourner de la doctrine sainte... », après avoir réveillé les âmes par la perspective du divin jugement, il ajoute[6] : « Le Seigneur ne tarde pas dans l'accomplissement de sa promesse, comme quelques-uns le pensent, mais il patiente à cause de vous, ne voulant pas que quelques-uns périssent, mais que tous viennent à pénitence. » Tel est le mot d'ordre consolant de l'apôtre saint Pierre.

Saint Paul rencontra, lui aussi, dans l'Église, le relâchement et le vice. Les deux épîtres aux Corinthiens en font foi. Dans la première, nous le voyons s'indigner[7] qu'un pécheur

1. I *Petr.*, iv, 7; v, 8. — 2. *Ibid.*, iv, 8. — 3. II *Petr.*, i, 1. — 4. *Ibid.*, ii, 1. — 5. *Ibid.*, ii, 20-22. — 6. *Ibid.*, iii, 9. — 7. I *Cor.*, v, 1-13.

scandaleux, notoirement coupable d'inceste, n'ait pas encore été retranché de la communauté chrétienne, et qu'on ait attendu pour cette exécution la sentence que lui-même porte sans hésiter. Dans la seconde, il revient à plusieurs reprises sur la question de la pénitence[1], et se préoccupe d'obtenir de ces fidèles un amendement dont le besoin se faisait grandement sentir, car il y avait, paraît-il, dans l'Église de Corinthe, bien des dissensions entre frères, outre les désordres de mœurs. Le ministère de réconciliation dont les Apôtres, eux-mêmes réconciliés à Dieu, sont devenus les hérauts et des agents[2], c'est avant tout le baptême. Néanmoins, dans le même contexte, saint Paul presse des baptisés de se prêter à une nouvelle réconciliation, et il semble bien que c'est toujours en vertu du même mandat, dont la portée n'a pas de limites. Une tradition patristique, dont nous pouvons remonter la chaîne jusqu'au commencement du troisième siècle, affirme que l'incestueux excommunié dans la première épître apparaît réconcilié dans la seconde[3]. Tertullien qui, le premier, nous révèle l'existence de cette tradition, ne la mentionne que pour la combattre[4], et il donne de son sentiment des raisons qui, bien qu'alléguées pour le besoin d'une mauvaise cause, ne sont pas dénuées de toute valeur. Néanmoins, les Pères qui ont repris après lui l'examen de ce problème historique, se sont prononcés unanimement contre Tertullien[5]. Ils pensent que l'incestueux de Corinthe fut effectivement réintégré dans l'Église par saint Paul, et leur sentiment, s'il ne s'impose pas à notre croyance — car il n'a pas un caractère dogmatique —, est pourtant très fortement motivé. Il demeure incontestable que, parmi les fautes pour lesquelles l'apôtre exhortait les fidèles de Corinthe à la pénitence, figuraient des

1. Notamment II *Cor.*, v, 20 : Δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ Θεῷ; VII, 9-10; XII, 21.

2. II *Cor.*, v, 18 : Διακονίαν τῆς καταλλαγῆς.

3. Voir II *Cor.*, II, 5-11. — 4. TERTULLIEN, *De pudicitia*, 13-17.

5. CORNELY, *Commentarius in Epistolam IIam ad Corinthios*, Paris, 1892, cite Origène, saint Grégoire de Nazianze, saint Isidore de Péluse, Pseudo-Athanase, saint Pacien, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, et les commentaires de saint Jean Chrysostome, Théodoret, Ambrosiaster, Primasius, etc.

désordres plus ou moins semblables à celui que la première épître avait noté si sévèrement[1]; les coupables n'en étaient pas moins, aux yeux de saint Paul, des enfants de l'Église, enfants coupables, mais nullement désespérés; Paul s'efforce de provoquer leur repentir, et rien ne donne à penser qu'il dût se montrer inexorable aux vrais convertis. On ne peut donc écarter *a priori*, comme invraisemblable, l'idée du pardon accordé à l'incestueux. Par ailleurs, il y a une si exacte correspondance entre le désordre flétri dans la première épître et la situation décrite dans la seconde, que le rapprochement des deux épîtres résout très heureusement une foule de questions historiques[2]. Laissons de côté ces questions, dont le détail nous entraînerait trop loin. Il reste à tout le moins probable que, conformément au sentiment commun des Pères, l'apôtre réconcilia le pécheur scandaleux qu'il avait d'abord retranché de l'Église.

On a d'autant moins le droit d'écarter *a priori* cette hypothèse, que d'autres épîtres de saint Paul nous révèlent des situations plus ou moins semblables à celle décrite dans la première épître aux Corinthiens, et laissent entrevoir une solution semblable à celle que nous avons cru discerner dans la seconde. C'est dans, l'épître aux Galates, cette invitation à la correction fraternelle[3] : « Mes frères, si l'un d'entre vous

1. II *Cor.*, XII, 20-21 : Φοβοῦμαι γὰρ μή πως ἐλθὼν οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς, κἀγὼ εὑρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε, μή πως ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι· μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ Θεός μου πρὸς ὑμᾶς, καὶ πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ᾗ ἔπραξαν. — Rapprocher VII, 9-12.

2. C'est le sentiment, fortement motivé, de F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 197, Paris, 1908. Voir également JACQUIER, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, 998 (1899); FILLION, *La Sainte Bible commentée*, t. VIII, p. 225 (1904); BELSER, *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther*, Freib. i. B., 1910. — Plusieurs exégètes modernes sont d'un sentiment contraire, ainsi LEMONNYER, *Les épîtres de saint Paul*, t. I[6], p. 190-192 (1908); TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 451-452 (1910). Parmi les protestants, A. ROBERTSON, dans *Dictionary of the Bible* (Hastings), t. I, 493-4 (1898); W. SANDAY, dans *Encyclopaedia biblica*, t. I, 901 (1899); P. BACHMANN, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1909.

3. *Gal.*, VI, 1.

se laisse surprendre en quelque faute, vous, les spirituels, redressez-le en esprit de douceur, veillant sur vous-mêmes de peur d'entrer, vous aussi, en tentation. » C'est, dans l'épître aux Romains, cet appel énergique aux œuvres de lumière[1] : « Voici l'heure de nous réveiller de notre sommeil : car notre salut est plus près que lors de notre accession à la foi. La nuit est avancée, le jour approche. Rejetons les œuvres de ténèbres et revêtons les armes de lumière. Marchons comme en plein jour honnêtement, éloignés des excès de la table et du vin, de la luxure et du libertinage, de la discorde et de la jalousie : revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, ne songez point à pourvoir aux convoitises de la chair. » C'est, dans la première épître aux Thessaloniciens, cet avertissement aux frères[2] : « Nous vous en prions, reprenez les indisciplinés, consolez les pusillanimes, soutenez les faibles, usez de patience envers tous. » Ces paroles suivent de près une exhortation à la pratique des vertus chrétiennes[3], notamment de la continence, et tirent de là un sens assez clair. La première épître à Timothée rappelle, par l'énergie des condamnations prononcées contre le vice, les anathèmes de la première épître aux Corinthiens. L'apôtre nomme[4] deux coupables qui ont fait naufrage dans la foi : Hyménée et Alexandre : il les a livrés à Satan, c'est-à-dire retranchés de l'Église, pour leur apprendre à ne pas blasphémer. Il flétrit[5], comme mortes dès cette vie, les veuves adonnées au plaisir. Il dénonce[6] le scandale de ces femmes qui ont violé leur foi engagée au Christ. En général, il recommande d'infliger aux coupables une réprimande publique, pour inspirer à tous une crainte salutaire. Il défend à l'évêque d'imposer les mains précipitamment à personne, pour ne pas charger sa conscience des péchés d'autrui; et bien que l'exégèse la plus commune entende cette parole de l'imposition des mains qui fait les prêtres, on ne peut contester la réelle probabilité d'une exégèse, ancienne elle aussi, qui l'entend de l'imposition des mains pour la réconciliation des pénitents[7]. Le

1. *Rom.*, XIII, 11-14. — 2. I *Thes.*, V, 14. — 3. I *Thes.*, IV, 3-7. — 4. I *Tim.*, I, 20. — 5. I *Tim.*, V, 6. — 6. I *Tim.*, V, 11.

7. I *Tim.*, V, 20-22 : Τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε, ἵνα καὶ οἱ

précepte de la correction fraternelle reparaît[1] dans la seconde épître à Timothée, dans l'épître à Tite. Le serviteur de Dieu doit reprendre avec douceur, dans l'espoir que Dieu donnera aux coupables de se convertir à la connaissance de la vérité, de venir à résipiscence et d'échapper aux filets où le diable les détenait captifs. Seuls, les incorrigibles seront abandonnés à leur sens pervers.

Il importe beaucoup de remarquer que les épîtres les plus récentes ne nous apprennent rien de très nouveau sur l'expérience apostolique de saint Paul. Les scandales dénoncés peu après l'an 50 par les épîtres aux Corinthiens ne sont pas moindres que les scandales dénoncés quelque douze ans plus tard par les épîtres à Timothée. L'Apôtre ne se faisait donc pas illusion sur la condition fragile de l'humanité même régénérée dans le Christ; néanmoins il ne cesse pas de considérer les chrétiens coupables comme des chrétiens en droit et en fait : tous ceux qui ont été insérés au Christ par la foi

λοιποὶ φόβον ἔχωσιν... Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει, μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις. — Il faudrait d'abord savoir qui sont les ἁμαρτάνοντες du verset 20. D'après l'exégèse la plus commune, ce seraient des prêtres délinquants, car on lit au verset 19 : Κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου, ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων. Le contexte renferme d'ailleurs d'autres allusions au clergé. Dès lors l'ἐπίθεσις χειρῶν du verset 22 est vraisemblablement le rite d'une ordination sacerdotale, comme il l'est certainement I *Tim.*, IV, 14 et II *Tim.*, I, 6. — Mais d'autre part, ce même chapitre V s'occupe de diverses catégories de personnes, en dehors du clergé; les ἁμαρτάνοντες pouvaient bien être des pécheurs quelconques et l'ἐπίθεσις χειρῶν le rite de leur réconciliation. Il est vrai que de ce rite, accompli sur les pénitents, le N. T. n'offre pas d'autre exemple; mais on en trouve à profusion au IIIe siècle, et sûrement l'usage en est beaucoup plus ancien. Le κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις s'explique bien d'une connivence quelconque avec des pécheurs; cf. I *Cor.*, V, 6-11; II *Cor.*, VI, 14; II *Ioan.*, 11; *Apoc.*, XVIII, 4, et notre texte a été, dès une époque très ancienne, entendu de la réconciliation des pécheurs. Voir TERTULLIEN, *De pudicitia*, 18, 9; saint CYPRIEN, *Ep.*, LXVII, 9, etc... — Le R.P. GALTIER vient de défendre cette exégèse : *La réconciliation des pécheurs dans saint Paul, RSR.*, t. III, p. 448-460, 1912. Il conclut ainsi : « Des trois grandes impositions des mains pratiquées par l'antiquité chrétienne, aucune n'était inconnue de l'âge apostolique : comme on trouve ailleurs celle de la tradition du Saint-Esprit et celle de l'ordination, on aurait également ici celle de la réconciliation des pécheurs. »

1. II *Tim.*, II, 25-26; cf. III, 3-9; IV, 2; *Tit.*, III, 10-11.

et le baptême, lui appartiennent à jamais et sont membres de son corps mystique[1], alors même qu'ils cesseraient de recevoir l'influx vital de l'Esprit-Saint qui est l'âme de ce corps. Saint Paul ne connaît que deux manières de quitter ce corps : l'apostasie volontaire, et l'excommunication plus ou moins rigoureuse prononcée par l'autorité ecclésiastique. D'autre part, il n'a jamais détaché ses yeux de l'idéal très pur vers lequel l'Église fait profession de tendre et qu'elle ne réalisera pleinement que dans le ciel. Cet idéal atteint sa plus haute splendeur dans les épîtres de la captivité, où Paul invite les époux chrétiens à régler leur amour mutuel sur l'exemple de l'amour voué par le Christ à cette « Église glorieuse qui n'a ni tache ni ride ni rien de tel, mais qui est sainte et immaculée »[2]. Or ce n'est point là, dans l'enseignement de l'Apôtre, une profonde nouveauté. Dès les premières épîtres, l'accession au christianisme est décrite comme une insertion au Christ, qui requiert une vie sainte[3]; car tous les fidèles ne font qu'un dans le Christ, ils ont revêtu le Christ, ils ont contracté individuellement l'obligation de se respecter eux-mêmes, comme les temples de l'Esprit-Saint[4]. Paul n'a donc jamais cessé d'associer dans sa pensée l'idéal d'une pureté sans tache avec les constatations douloureuses de l'expérience quotidienne. Son ecclésiologie porte simultanément empreints ces deux caractères : un véritable réalisme et un sincère idéalisme moral. Trop réaliste pour méconnaître dans le chrétien une fois incorporé au Christ un membre du Christ, membre atrophié peut-être, ou membre mort, mais non pas détaché du tronc avant le jour où lui-même s'en retranche par l'infidélité volontaire ou mérite d'en être retranché par mesure violente, saint Paul pousse cette conception jusqu'à ses dernières conséquences. C'est ainsi que, même dans l'infidèle uni à un fidèle par les liens du mariage, il reconnaît comme un prolongement du corps du Christ, avec une certaine participation de sa sainteté; dans les enfants issus

1. *Gal.*, III, 26-28; *Rom.*, XII, 4-5.
2. *Eph.*, V, 27; cf. IV, 12-16; *Col.*, II, 18-19.
3. *Rom.*, VI; XI, 17-24; XII, 5; XIII, 14.
4. I *Cor.*, III, 16-17; VI, 19; II *Cor.*, VI, 16; *Rom.*, VIII, 9-11.

d'un tel mariage, il reconnaît, même avant le baptême, un certain rejaillissement de la sainteté du père ou de la mère[1]. D'autre part, trop élevé pour rien sacrifier d'un idéal qui ne saurait être pleinement réalisé ici-bas, saint Paul ne se lasse pas de rappeler aux néophytes le sérieux des devoirs qui leur incombent et l'immensité du champ ouvert à leurs désirs de perfection. Il ne sépare donc pas les hautes perspectives propres à la loi de grâce du thème social où se renfermaient volontiers les enfants d'Israël : le nouvel Israël selon l'Esprit, l'Église, ne compte pas que des héros, encore que tous ses enfants puissent, en un sens, être appelés saints[2]. Faute d'avoir envisagé la complexité de cette doctrine, on a donné à l'histoire d'étranges démentis. Si l'on veut imputer aux premières générations chrétiennes le rêve chimérique d'une Église terrestre des saints, excluant quasi automatiquement tous les grands pécheurs, il faut avant tout se garder d'en rattacher l'origine à saint Paul.

On lit dans les Actes des Apôtres que, saint Paul ayant prêché à Éphèse avec grand fruit et opéré des miracles, des exorcistes juifs s'avisèrent de chasser, eux aussi, les démons « au nom de Jésus que prêche Paul ». Mal leur en prit, car un possédé furieux se jeta sur eux et les roua de coups en disant : « Je connais Jésus et je sais qui est Paul, mais vous, qui êtes-vous? » La chose fit grand bruit dans toute la ville et le nom du Seigneur Jésus fut glorifié. Plusieurs de ceux qui avaient cru venaient confesser tout haut leurs actes coupables[3]. De quelle confession s'agit-il? L'analogie d'autres passages, dans les Actes, donnerait à entendre que ces croyants étaient aussi des baptisés[4]. De fait, ce texte a été souvent invoqué, depuis le XVI^e^ siècle, par les controversistes catholiques, comme un témoignage en faveur de la confession sacramentelle[5]. Néanmoins, la valeur de ce témoignage reste

1. I *Cor.*, VII, 14.

2. Voir F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 425-426.

3. *Act.*, XIX, 18 : Πολλοί τε τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν.

4. *Act.*, II, 44; IV, 32; V, 14; XV, 5; XXI, 20. 25. Voir en outre *Eph.*, I, 19, etc.

5. Ainsi BELLARMIN, *Controvers.*, *De paenitentia*, l. III, c. 4, Opp., ed.

discutable; car ailleurs les Actes donnent le nom de croyants à de simples catéchumènes[1]. A supposer même qu'il s'agisse de baptisés, il y a lieu de se demander si l'aveu qu'ils faisaient de leurs fautes était le préliminaire d'une rémission par le ministère des apôtres, ou un simple geste de pénitents, comme celui dont les disciples de Jean-Baptiste avaient donné l'exemple[2]. En présence de ces doutes, nous n'insisterons pas sur les relations possibles de ce texte avec la rémission des péchés commis après le baptême[3].

L'épître de saint Jacques a des promesses de pardon pour tous les pécheurs qui s'humilient[4]. « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. Nettoyez vos mains, pécheurs, et purifiez vos cœurs, irrésolus... Humiliez-vous devant le Seigneur et il vous exaltera. » Et plus loin, après avoir recommandé l'onction des infirmes[5] : « La prière de la foi sauvera le malade; le Seigneur le relèvera; et s'il a commis des péchés, ils lui seront remis. Confessez donc les uns aux autres vos péchés, et priez les uns pour les autres, afin d'être guéris : bien puissante est la prière fervente du juste. »

L'épître de saint Jude préconise, elle aussi, la compassion pour les pécheurs[6] : il en est qu'il faut arracher au feu de l'enfer; il en est qu'il faut sauver d'eux-mêmes en leur inspirant la crainte et la haine des souillures de la chair.

Coloniae, 1619, t. III, p. 1140 sqq.; Corluy, *Spicilegium dogmaticobiblicum*, t. II, p. 444-448, Gand, 1884. — Des protestants se sont rangés à cette opinion, ainsi H. J. Holtzmann, *Apostelgeschichte*[3], p. 122, Tübingen et Leipzig, 1901.

1. *Act.*, xi, 21; xviii, 8.

2. *Mt.*, iii, 6; *Mc.*, i, 5. — Telle était déjà l'opinion de Salmeron, *Comment. in evangel. historiam et in Actus Apostolorum*, tr. xlix, ed. Coloniae, 1614, t. XII, p. 330; Estius, *Annotationes in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca*, p. 601, Paris, 1663; cf. Van Steenkiste, *Actus Apostolorum breviter expositi*, p. 282-283, Brugis, 1882. — Dom Calmet demeure indécis entre les deux opinions, *Commentaire littéral sur les Actes des Apôtres*, p. 363, Paris, 1725.

3. La plupart des exégètes récents pensent que les Éphésiens en question étaient déjà baptisés, sans insister sur la valeur sacramentelle de l'aveu. On trouvera toutes les indications désirables dans *DTC.*, t. I, 352-354 (Bellamy) et t. III, 833-834 (Mangenot).

4. *Iac.*, iv, 8-9. — 5. *Iac.*, v, 15-16. — 6. *Iud.*, 22-23.

La moisson de témoignages relatifs à l'administration primitive de la pénitence n'est pas très abondante en saint Jean. Cependant, l'Apocalypse nous montre l'Esprit de Dieu invitant à la pénitence diverses catégories de pécheurs[1] :

« Écris à l'ange de l'Église d'Éphèse... J'ai contre toi que tu t'es relâché de ta charité première. Souviens-toi donc d'où tu es tombé, fais pénitence et reviens à tes premières œuvres : sinon, je viens et j'ôterai ton chandelier de sa place, si tu ne fais pénitence...

« Écris à l'ange de l'Église de Pergame... J'ai contre toi quelques reproches. Tu as des gens attachés à la doctrine de Balaam, qui enseignait à Balac à jeter une pierre de scandale devant les fils d'Israël, en les induisant à manger des viandes offertes aux idoles et à forniquer. Tu as aussi des gens attachés à la doctrine des nicolaïtes : fais donc pénitence, sinon je viens vite et je combattrai contre eux avec le glaive de ma bouche...

« Écris à l'ange de l'Église de Thyatire... J'ai contre toi que tu laisses faire Jézabel, cette femme qui se dit prophétesse, qui enseigne et séduit mes serviteurs, les induisant à forniquer et à manger des viandes offertes aux idoles. Je lui ai donné du temps pour faire pénitence, et elle ne veut pas faire pénitence de sa fornication. Je vais donc la jeter sur un lit [de douleur] et plonger ses compagnons d'adultère dans une grande détresse, s'ils ne font pénitence des œuvres qu'elle leur enseigne. Je ferai périr ses enfants, et toutes les Églises sauront que je suis Celui qui sonde les reins et les cœurs, et je rendrai à chacun de vous selon ses œuvres...

« Écris à l'ange de l'Église de Sardes... Je connais tes œuvres. Tu as nom de vivant, et tu es mort. Sois vigilant, et affermis le reste qui se meurt, car je n'ai pas trouvé tes œuvres pleines devant mon Dieu. Souviens-toi donc comment tu as reçu et entendu [la parole] : garde-la, et fais pénitence. Si tu ne veilles, je viendrai comme un voleur, tu ne sauras pas à quelle heure je viendrai te surprendre...

« Écris à l'ange de l'Église de Laodicée... Je connais tes

1. *Apoc.*, II-III.

œuvres. Tu n'es ni froid ni chaud. Puisses-tu être ou froid ou chaud! Mais parce que tu es tiède, et ni froid ni chaud, je vais te vomir de ma bouche. Tu dis : je suis riche, j'ai acquis du bien; rien ne me manque. Et tu ignores que tu es malheureux, misérable, pauvre, aveugle, nu. Crois-moi, achète de moi l'or éprouvé au feu, pour devenir riche; des vêtements blancs pour te vêtir et ne pas laisser voir la honte de ta nudité; du collyre pour oindre tes yeux et voir. Tous ceux que j'aime, je les reprends et les instruis; arme-toi de zèle et fais pénitence. Voici que je suis à la porte et que je frappe : si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui et prendrai mon repas avec lui et lui avec moi... »

Du parallélisme de ces textes, il ressort assez clairement que les divers pécheurs ici mentionnés sont invités par l'Esprit à une même sorte de pénitence. Il en est parmi eux de plus et de moins coupables : depuis l'ange de l'Église d'Éphèse, qui s'est simplement relâché de sa charité première, jusqu'à la prophétesse Jézabel, coupable de scandale, d'adultère et de compromission dans l'idolâtrie. D'ailleurs, tous appartiennent à l'Église de Dieu, et c'est à ce titre qu'ils entendent l'appel à la pénitence. Comme, par ailleurs, l'Esprit ne précise pas le terme de cette pénitence, il serait tout à fait gratuit d'y supposer une diversité dont nous ne relevons aucun indice. Et si, dans le cas de tel de ces personnages, comme l'ange d'Éphèse ou celui de Pergame, nous constatons avec évidence qu'il jouit dans l'Église d'une situation parfaitement assurée, rien ne nous invite à supposer que tel autre ne jouira pas, au terme de sa pénitence, d'une situation régulière dans l'Église.

Ces observations ont leur importance pour l'appréciation des arguments que les écrivains ecclésiastiques fondèrent quelquefois sur ces messages de l'Esprit.

Des messages aux anges de Pergame et de Thyatire, on conclut légitimement que saint Jean ne considérait pas les péchés d'impudicité et d'idolâtrie comme irrémissibles devant l'Église[1]. Il ne considérait pas non plus l'homicide comme

1. Il n'y a aucun doute pour l'idolâtrie. Mais l'impudicité peut fort

irrémissible, s'il est permis de tenir pour histoire un récit donné comme tel par Clément d'Alexandrie[1].

Dans une chrétienté d'Asie qu'il venait de fonder, l'apôtre saint Jean avait remarqué un jeune homme d'extérieur gracieux et de nature ardente, en qui il avait cru reconnaître de rares dispositions pour la vertu. Appelé au loin par d'autres travaux, il le confia à l'évêque de la nouvelle Église, recommandant à celui-ci de l'instruire et de le garder comme un dépôt précieux dont il devrait compte au Christ. L'évêque prit soin du catéchumène, l'instruisit et enfin le baptisa. Mais il ne sut pas prévenir les retours de la mauvaise nature. Peu à peu, le néophyte se relâcha de sa première ferveur, il se laissa débaucher par de jeunes vauriens et bientôt, devenu pire qu'eux tous, recruta une troupe de brigands, à la tête de laquelle il détroussait et assassinait les passants sur les grands chemins. A quelque temps de là, l'apôtre visite la jeune chrétienté et, s'adressant à l'évêque, lui redemande son trésor. L'évêque croit d'abord qu'il s'agit d'une somme d'argent et proteste n'avoir rien reçu. Mais l'apôtre insiste : il s'agit de ce jeune homme, à lui confié de par le Christ. « Hélas, s'écrie l'évêque, il est mort! — Mort! et comment? — Mort à Dieu! » L'apôtre éclate en sanglots. N'écoutant que sa douleur, il demande qu'on lui montre aussitôt la retraite du coupable. On lui montre la montagne voisine, redoutable repaire des brigands. Aussitôt Jean monte à cheval, il va droit aux brigands, qui l'arrêtent et le conduisent à leur chef. A la vue de son père en Dieu, celui-ci se trouble, il veut fuir ; mais Jean l'arrête, le serre dans ses bras, lui brise le cœur par ses larmes, le convertit enfin et le rend à l'Église, contrit et sauvé. Tel est le récit de Clément. Il supplémente heureusement les trop rares données de nos Écritures.

bien n'être, pour l'auteur de l'Apocalypse, qu'une autre désignation de l'idolâtrie; voir *Apoc.*, XVII, 1. 5. 15. 16; XIX, 2. Ce langage était déjà fréquent dans l'A. T., voir *Ex.*, XXXIV, 15. 16; *Lev.*, XVII, 7; XX, 5; *Dt.*, XXXI, 16; *Iud.*, II, 17; VIII, 27. 33; *Is.*, I, 21; *Ez.*, VI, 9; *Ose.*, I, 2.

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, 42, éd. STAEHLIN, p. 188-190; *PG.*, IX, 648-649. Reproduit par EUSÈBE, *HE.*, III, 23. — La narration est introduite par ces mots : Ἄκουσον μύθου, οὐ μῦθον ἀλλὰ λόγον...

Nous avons fini d'inventorier les faits, scripturaires et autres, relatifs à la plus primitive histoire de la pénitence. En vain chercherait-on ici le fonctionnement régulier d'une institution, dont pourtant les bienfaits ont dû se faire sentir dès les premiers jours du christianisme. Il faudra des siècles pour en codifier l'application. Du moins voyons-nous que le principe de cette institution, confiée par le Seigneur au collège apostolique et d'abord à Pierre, est agissant, compris, accepté.

CHAPITRE III

LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE D'APRÈS LE PASTEUR D'HERMAS

Le deuxième siècle ne nous a légué aucun document plus considérable, pour l'histoire de la pénitence, que le *Pasteur* d'Hermas. Tout est mystérieux dans ce petit livre : la personne de l'auteur, la composition et le symbolisme des images. Tandis que, d'après une de ses paroles[1], Hermas a pu être considéré comme un familier ou du moins un contemporain du pape saint Clément, à la fin du premier siècle, Origène[2] le vieillissait encore et l'identifiait à un compagnon de saint Paul. D'autre part, le fragment de Muratori[3] en fait un frère du pape Pie Ier, et affirme qu'il écrivit précisément sous ce pontife (139-154). Nous n'avons pas dessein de rouvrir cette discussion ; constatons seulement que le tableau de l'Église romaine tracé par Hermas ne saurait convenir aux temps apostoliques. Il faut nécessairement abaisser la date d'une ou deux générations. D'ailleurs il n'est pas invraisemblable qu'un assez grand nombre d'années s'écoula entre la composition de divers fragments du *Pasteur* et que, commencé peu après le pontificat de Clément, il fut complété à une date ultérieure. Mais nous renonçons à poursuivre sur ce terrain une précision illusoire. On écartera presque toute chance d'erreur en admettant qu'Hermas écrivit durant la première moitié du deuxième siècle.

La fortune du livre varia. Mis parfois au rang des Écritures canoniques, plus souvent associé à ces Écritures, mais à un

1. *Vis.*, II, 4, 3.

2. Origène, *Comment. in Rom.*, t. X, 31, *PG.*, XIV, 1282, se référant à *Rom.*, XVI, 14.

3. *Muratorianum*, ll. 73-80. Donnée confirmée par le chronographe libérien.

rang un peu inférieur, dans la vénération des fidèles et dans la lecture publique des Églises, il déchut peu à peu de cet honneur. Il reste, malgré tout, l'un des témoins les plus notables de l'Église primitive, et, en particulier sur les origines de la pénitence, une mine de renseignements inédits.

Il n'y a pas moins de diversité dans l'interprétation donnée, de nos jours, à sa doctrine sur la pénitence. Tandis que les uns le croient opposé à toute réconciliation ecclésiastique après le baptême, et conséquemment lui imputent une rigueur que le montanisme lui-même n'égalera pas[1], d'autres voient, au contraire, dans le *Pasteur* le manifeste d'un parti opposé aux excès d'un montanisme naissant[2]. De ces deux opinions extrêmes, nous pensons montrer que la première fait violence au texte d'Hermas ; la seconde n'est qu'une conjecture fondée sur un anachronisme. En effet, à l'époque où Hermas écrivait, selon toute apparence le montanisme n'existait pas encore ; en tous cas, il ne faisait pas encore parler de lui à Rome. Nous demanderons à la lecture du livre la vérité sur le sentiment personnel d'Hermas.

Des trois parties qu'il renferme — *Visions, Commandements, Paraboles,* — aucune n'est indifférente à notre sujet. Mais dans quelle mesure retracent-elles le jeu des institutions de l'Église? Faut-il y voir, uniquement ou principalement, l'œuvre d'un ascète, montrant aux âmes droites la voie du pardon divin et du salut ; ou bien peut-on, et jusqu'à quel point, y glaner de l'histoire? Questions délicates, dont la solution complète exigerait une longue étude. Mais peut-être une réponse pratiquement suffisante se dégagera des pages capitales auxquelles nous nous arrêterons. Nous grouperons tout ce que nous avons à dire de la pénitence chez Hermas autour de trois chefs : la III[e] vision, le IV[e] commandement, la VIII[e] et la IX[e] paraboles.

1. Ainsi Funk, *KGAU.*, t. I, p. 171 sqq., Paderborn, 1897 ; Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles l'Eglise ;* traduit de l'allemand par MM. Decker et Ricard, p. 139 sqq., Paris, 1910.

2. Ainsi Stahl, *Patristische Untersuchungen*, t. I, p. 295-296, Leipzig, 1901.

I

LA TROISIÈME VISION D'HERMAS.

Dans les cinq visions qui composent la première partie du livre et servent de préambule aux enseignements du *Pasteur*, Hermas est visité quatre fois par une dame vénérable qui lui donne des avis pour sa conduite personnelle, pour la réforme de sa maison, pour le bien des fidèles qu'il doit prémunir contre une persécution imminente. Cette dame dit son nom : c'est l'Église. Une cinquième fois, Hermas est visité par un beau jeune homme, à qui précédemment l'Église l'avait confié. C'est le Pasteur, ange de la pénitence.

Nous retiendrons surtout, de cette première partie, l'allégorie de la tour, objet de la III^e^ vision.

Un jour qu'il a jeûné et prié, Hermas voit apparaître la dame, escortée de six jeunes hommes. Une tour en construction lui est montrée : cette tour s'élève sur les eaux. Les six acolytes de la dame s'y emploient activement; plusieurs myriades d'hommes apportent des pierres, extraites soit de la terre, soit de la mer. Il y a aussi des pierres qui semblent mises au rebut et n'entrent pas dans l'édifice. A la requête d'Hermas, la dame explique cette vision[1] :

3. [3]La tour que tu vois construire, c'est moi l'Église, qui t'apparais cette fois encore. Demande-moi, au sujet de la tour, tout ce que tu voudras savoir, et je te le découvrirai, afin que tu te réjouisses avec les saints. — [4]Je lui dis : Madame, dès lors que vous m'en jugez digne, découvrez-moi toutes choses. — Elle me dit : Ce qui peut t'être découvert, te sera découvert; que seulement ton cœur s'attache à Dieu; pas d'hésitation, quoi que tu voies. — [5]Je lui demandai : Madame, pourquoi la tour est-elle construite sur les eaux? — Je te l'ai déjà dit, répondit-elle, et tu insistes : en insistant, tu trouveras la vérité. Ecoute donc pourquoi la tour est bâtie sur les eaux : c'est que par l'eau votre vie a été sauvée et sera sauvée. La tour est fondée par la parole du nom tout-puissant et glorieux, elle est maintenue par la puissance invisible du Maître.

4. Je réponds : Madame, cela est grand et merveilleux. Et les six jeunes hommes qui la construisent, qui sont-ils? — Ce sont les saints

1. *Vis.*, III, 3, 3-7, 6.

anges de Dieu qui furent créés les premiers, à qui le Seigneur a confié toute sa création pour l'accroître, l'édifier et la gouverner : c'est par eux que sera accomplie la construction de la tour. — [2]Et les autres qui apportent les pierres, qui sont-ils? — Eux aussi sont des anges saints de Dieu; mais ces six leur sont supérieurs. Donc la construction de la tour s'achèvera, et tous ensemble se réjouiront autour d'elle et glorifieront Dieu à cause de l'achèvement de cette construction. — [3]Je lui demandai : Madame, je voudrais savoir la destinée des pierres et leur vertu. — Elle me répondit : Ce n'est pas que tu sois de tous le plus digne que cela te soit découvert : d'autres avant toi, qui valent mieux que toi, mériteraient que ces visions leur fussent révélées; mais afin que le nom de Dieu soit glorifié, elles te furent et te seront révélées, à cause des hésitants qui se demandent en leurs cœurs si cela est ou n'est pas. Dis-leur que tout cela est vrai, et rien en dehors de la vérité, mais que tout est fort, solide et fondé.

5. Écoute donc ce qui concerne les pierres entrant dans la construction. Les pierres carrées, blanches, dont les attaches s'emboîtent bien entre elles, sont les apôtres, les évêques, les docteurs et les diacres qui ont marché selon la sainteté de Dieu, qui ont exercé l'épiscopat, le doctorat et le diaconat, de manière sainte et vénérable, au profit des élus de Dieu; les uns sont morts, d'autres vivants : ils ont constamment maintenu entre eux l'harmonie, la paix, la subordination : c'est pourquoi leurs attaches s'emboîtent bien dans la construction de la tour. — [2]Et les pierres tirées de l'abîme et appliquées à la construction, et dont les attaches s'emboîtent bien avec les autres pierres déjà entrées dans la construction, que sont-elles? — Ce sont ceux qui ont souffert pour le nom du Seigneur. — [3]Et les autres pierres apportées de la terre ferme, je veux savoir ce qu'elles sont, Madame. — Elle répondit : Les pierres entrées dans la construction sans subir de taille, sont ceux que le Seigneur a approuvés, parce qu'ils marchèrent dans sa droiture et accomplirent ses commandements. — [4]Et celles qui sont amenées et mises dans la construction, que sont-elles? — Ce sont des néophytes fidèles : des anges leur enseignent à bien faire, parce qu'il ne s'est pas trouvé en eux de vice. — [5]Et les pierres écartées et rejetées, que sont-elles? — Ce sont les pécheurs disposés à faire pénitence : pour cette raison, ils ont été rejetés non loin en dehors de la tour, parce qu'ils seront aptes à la construction, s'ils font pénitence. Ceux donc qui se proposent de faire pénitence, s'ils font pénitence effectivement, seront fermes dans la foi, à condition de se repentir maintenant, pendant la construction de la tour; mais une fois la construction achevée, il n'y a plus de place pour eux, ils resteront au rebut, avec cette seule consolation d'être près de la tour.

6. Et celles qui sont fracassées et rejetées loin de la tour, tu veux les connaître? Ce sont les fils d'iniquité. Ils ont cru hypocritement, et sans chasser de leur cœur tout vice : aussi n'y a-t-il point de salut pour eux, parce que leurs vices les rendent inaptes à la construction. Voilà pourquoi ils ont été brisés et rejetés au loin, pour avoir provoqué la colère du Seigneur. [2]Et les autres pierres que tu as vues en grand nombre, gisant et n'entrant pas dans la construction, ce sont

les hommes envahis par la corruption, qui ont connu la vérité, mais n'ont pas su s'y fixer et s'attacher aux saints; ce qui les rend inutiles. — [3]Et celles qui ont des crevasses, que sont-elles? — Ce sont ceux qui nourrissent en leurs cœurs du ressentiment les uns contre les autres, et n'ont point la paix entre eux. Ils n'ont que le masque de la paix, mais quand ils se séparent les uns des autres, leurs vices demeurent dans leurs cœurs : ce sont les crevasses que présentent ces pierres. — [4]Quant aux pierres mutilées, ce sont ceux qui ont cru et qui ont en eux majeure partie de justice, mais quelques parties d'iniquité : voilà pourquoi ils sont mutilés et incomplets. — [5]Et les pierres blanches et rondes, qui ne s'adaptent pas à la construction, que sont-elles, Madame? — Elle me répond : Jusqu'à quand seras-tu stupide et inintelligent, et demanderas-tu tout sans rien comprendre? Ce sont ceux qui ont la foi, mais ont en outre la richesse de ce monde : vienne la persécution, leur richesse et leurs affaires seront cause qu'ils renieront leur Seigneur. — [6]Je lui réponds : Madame, quand seront-ils bons pour la construction? — Après, dit-elle, que leur aura été retranchée la richesse qui les entraîne, alors ils pourront être utilisés par Dieu. De même, en effet, que la pierre ronde, à moins d'être dégrossie et de perdre une partie d'elle-même, ne peut pas devenir carrée, ainsi les riches de ce monde, à moins de se voir retrancher leur richesse, ne peuvent être utilisés par le Seigneur. [7]Juges-en par ton propre exemple : quand tu étais riche, tu n'étais bon à rien; mais maintenant tu es utilisable et apte à la vie. Devenez utilisables pour Dieu : toi-même, mets à profit la leçon de ces pierres.

7. Et les autres pierres que tu as vues jetées loin de la tour, tombant sur la route, et de la route roulant dans les terrains impraticables : ce sont ceux qui ont cru, mais à qui leurs hésitations font quitter la vraie voie : croyant pouvoir trouver une voie meilleure, ils errent et peinent en cheminant dans les terrains impraticables. [2]Et celles qui tombent dans le feu et brûlent, sont ceux qui se sont éloignés définitivement du Dieu vivant : le remords a cessé de leur monter au cœur, à cause de leurs passions impures et des crimes qu'ils ont commis. [3]Et les autres qui tombent près des eaux et ne peuvent rouler jusqu'à l'eau, veux-tu savoir qui elles sont? Ce sont ceux qui ayant entendu la parole et désirant être baptisés au nom du Seigneur, venant ensuite à se souvenir de la sainteté de la vérité, se ravisent et suivent leurs passions coupables. — [4]Elle avait achevé l'explication de la tour. [5]J'eus l'impudence de lui demander encore : Toutes ces pierres mises au rebut et non enchâssées dans la construction de la tour, ont-elles encore chance de faire pénitence et de trouver place dans cette tour? — [6]Ceux-là, me dit-elle, ont chance de faire pénitence, mais ils ne peuvent entrer dans cette tour : ils entreront à une autre place, bien inférieure, et cela après avoir subi des épreuves et accompli les jours [d'expiation] de leurs péchés. Ils seront transférés, pour avoir participé à la parole de justice. Il leur sera donné d'être transférés de leurs épreuves, à condition que le remords de leurs œuvres mauvaises leur monte au cœur. Mais si le remords ne leur monte pas au cœur, ils sont perdus, à cause de la dureté de leur cœur.

Le sens général de cette allégorie est d'autant moins douteux que l'Église, parlant à Hermas, a pris soin de le déclarer en propres termes : Ὁ πύργος ὃν βλέπεις οἰκοδομούμενον, ἐγώ εἰμι ἡ Ἐκκλησία. Donc, cette tour est l'Église[1], et les eaux sur lesquelles elle est fondée sont les eaux du baptême. Les pierres qui entrent dans la construction sont les fidèles, inégalement propres à cet usage et, en conséquence, soumis à diverses épreuves. La description mêle les traits qui conviennent à l'Église du ciel avec ceux qui conviennent à l'Église de la terre, puisqu'elle associe les morts aux vivants[2].

Les traits les plus mystérieux se lisent *Vis.*, III, 5, 5 et 7, 6. Il est question là de pierres mises provisoirement au rebut, et nous apprenons que ces pierres figurent des pécheurs. Parmi ces pécheurs, les uns peuvent encore, s'ils se hâtent de faire pénitence tandis que la tour s'élève, entrer dans la construction; les autres ne le peuvent déjà plus, parce qu'ils ont laissé passer le temps favorable; néanmoins ils ne sont pas tellement rejetés qu'ils ne demeurent près de la tour, bien qu'en un lieu très inférieur. A s'en tenir à la donnée fonda-

1. *Vis.*, III, 3, 3. — Je ne comprends pas comment M. Rauschen a pu écrire, *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise,* trad. fr., p. 140 : « Stufler pense que la tour désigne l'Eglise. Est-ce vrai? La tour, me semble-t-il, est une image sous laquelle il faut comprendre le salut de chacun. Témoin le passage *Vis.*, III, 5, 5. Ce n'est donc pas l'Eglise dont il s'agit, mais bien le royaume de Dieu, le salut. » — Ce *donc* est admirable! Mais quoi qu'il en *semble* à M. Rauschen, nous ne pouvons pas oublier la parole formelle d'Hermas. Assurément l'*appartenance à la tour* est proposée ici comme la *condition du salut;* mais il ne s'ensuit pas que la tour soit *le salut* personnel. Il ressort au contraire de toute l'allégorie que, si la tour est composée d'un grand nombre de pierres, c'est parce que l'Eglise est composée d'un grand nombre de fidèles. Nous sommes en présence d'une construction symbolique, d'un vaste *ensemble.* D'ailleurs, cette construction symbolique appartient — au moins partiellement — à la vie présente : elle y appartient par son fondement placé sur les eaux, elle y appartient encore par les pierres qui y entrent et dont l'exact ajustement marque l'harmonie qui règne dès ici-bas entre les membres de l'Eglise, en leurs diverses fonctions. Voir *Vis.*, III, 5, 1.

Si Hermas insiste tant sur la nécessité de se hâter, c'est qu'il croit à l'imminence de la fin du monde : il faut entrer dans l'Eglise, tandis que la tour se bâtit encore. *Vis.*, III, 8, 9; 9, 5.

2. *Vis.*, III, 5, 1 : Οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες.

mentale, d'après laquelle cette tour représente l'Église, il paraît naturel de demander aux institutions de la pénitence ecclésiastique la clef de ce symbolisme. Il y a donc des pécheurs qui peuvent, à condition de faire pénitence sans retard, être accueillis dans la tour qui se bâtit, c'est-à-dire dans l'Église de la terre, et prendre rang dans l'assemblée des fidèles. Il y en a d'autres qui ne le peuvent plus, parce qu'ils ont laissé échapper l'instant favorable. Toutefois, leur sort n'est pas totalement désespéré, puisqu'ils demeurent près de la tour, bien qu'en un lieu très inférieur. Quel est ce lieu très inférieur?

On l'a cherché en ce monde et hors de ce monde. Il n'est pas impossible de le découvrir, en s'aidant des autres passages du *Pasteur* qui reprennent la même idée et qui l'expliquent. La légitimité d'un tel procédé ne saurait être contestée raisonnablement : car s'il existe des raisons sérieuses de croire que le *Pasteur* ne fut pas écrit d'un seul jet et qu'un temps notable a pu s'écouler entre la composition de telles et telles parties[1], il n'existe aucune raison plausible de révoquer en doute l'unité d'auteur[2], ni l'unité de la pensée qui porte le développement. Nous sommes tout à fait en droit d'appliquer à l'œuvre d'Hermas les procédés d'exégèse applicables à toute œuvre littéraire une et cohérente; aussi longtemps du moins que nous ne nous heurtons pas à des impossibilités manifestes.

Or, il existe d'autres passages dont le parallélisme avec celui qui nous occupe est très remarquable, et qui peuvent servir à l'éclaircir.

Remarquons d'abord que le Pasteur parlait un peu plus haut[3] d'autres pierres qui n'ont pas été jetées bien loin de la tour et peuvent encore y entrer, moyennant pénitence : provisoirement, elles sont là tout près, au pied de la tour : μένειν δὲ τοῦτο ἔχουσιν, παρὰ τῷ πύργῳ κεῖσθαι. Si ce n'est pas là identiquement la conception du τόπος ἐλάττων, c'est du moins

1. Voir Harnack, *Chronologie der Altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 257 sqq.

2. Voir Link, *Die Einheit des Pastor Hermae*, Marburg, 1888; Baumgaertner, *Die Einheit des Hermas Buchs*, Freiburg i. B., 1889.

3. *Vis.*, III, 5, 5.

une conception très voisine. La différence la plus notable consiste en ce que, dans un cas, les pierres semblent destinées à entrer finalement dans la maçonnerie ; ἑτέρῳ τόπῳ ἁρμόσουσιν πολὺ ἐλάττονι, dans l'autre cas elles semblent rester indéfiniment à l'état de matériaux inutilisés : οὐκέτι ἔχουσιν τόπον, ἀλλ' ἔσονται ἐκβολοι.

Plus remarquable est l'analogie avec un passage de la VIII[e] parabole[1]. Ainsi que nous le verrons plus loin, cette parabole concerne les baptisés. Parmi ces baptisés, il s'en trouve beaucoup d'infidèles à leur baptême, et le Pasteur nous fait connaître une catégorie d'hypocrites, introducteurs de doctrines étrangères, pervertisseurs des serviteurs de Dieu, principalement de ceux qui ont péché et qu'ils détournent de la pénitence par leurs doctrines vaines. Néanmoins, beaucoup de ces hypocrites feront pénitence; plusieurs ont déjà été admis dans les murs extérieurs, et quelques-uns dans la tour même[2]. Cette distinction entre les murs extérieurs et la tour même est suggestive : elle figure assez naturellement la distinction entre deux catégories de baptisés : les uns pénitents, attendant l'heure d'une réconciliation définitive, les autres déjà pleinement réconciliés et unis à l'Église. Telle est la donnée fournie par cette VIII[e] parabole.

Ailleurs, l'analogie des conceptions est moins matérielle, mais pourtant paraît indéniable, à considérer le sens général de l'allégorie.

Dans le IV[e] commandement du Pasteur, il est question de pécheurs qui sont affligés de tribulations diverses et qui, après avoir accompli les jours marqués pour leurs péchés, peuvent être transférés dans ce lieu de consolation : à une condition toutefois, c'est que le remords de leurs fautes leur monte au cœur.

Cette description se retrouve presque dans les mêmes termes, mais avec une plus grande abondance de détails, dans la VI[e] parabole, tout entière consacrée à caractériser la conduite

1. *Sim.*, VIII, 6, 3. 6.

2. *Sim.*, VIII, 6, 6 : Ὅσοι δὲ μετενόησαν ἐξ αὐτῶν, ἀγαθοὶ ἐγένοντο, καὶ ἐγένετο ἡ κατοικία αὐτῶν εἰς τὰ τείχη τὰ πρῶτα· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸν πύργον ἀνέβησαν. Cf. 7, 3; 8, 3.

de la Providence envers les âmes coupables et l'austérité salutaire des leçons qu'elle leur ménage. Un jour qu'Hermas médite dans sa maison et se demande avec inquiétude comment accomplir les commandements divins, le Pasteur lui apparaît et lui reproche sa pusillanimité (διψυχία). Il l'emmène à la campagne et lui montre des bergers. Voici un berger pimpant et riant, entouré de brebis folâtres : celui-ci est l'ange du plaisir et de l'illusion, il perd les âmes. Voici un autre berger, aux traits sévères, qui, prenant les brebis des mains de l'ange du plaisir, les parque au milieu des ronces, et les oblige à courir sans trêve, si bien qu'elles sont tout en sang. C'est l'ange du châtiment : il recueille les brebis errantes, entraînées par les passions du siècle présent, et les afflige en toute manière. Il en est pour qui la souffrance porte ses fruits : elles sont alors livrées à l'ange de la pénitence, qui, si le remords leur monte au cœur, les forme au vrai service de Dieu. Voici les deux peintures[1].

2. Je l'interrogeai de nouveau : Puisque le Seigneur a daigné vous enjoindre d'être toujours avec moi, permettez-moi encore quelques mots, car je ne comprends rien et mon cœur est endurci par ma conduite passée : donnez-moi l'intelligence, car je suis tout à fait dépourvu de sens et n'entends rien. — [2] Il me répondit : Je suis préposé à la pénitence et donne l'intelligence à tous les pénitents. Ne penses-tu pas que ce repentir même est intelligence? Oui, le repentir est une grande intelligence. Le pécheur comprend qu'il a fait le mal devant le Seigneur; le remords de son action lui monte au cœur, il se repent, cesse de faire le mal, accomplit largement le bien, humilie son âme et la tourmente pour ses fautes. Vois-tu que la pénitence est une grande intelligence? — [3] C'est bien pourquoi, lui dis-je, Seigneur, je vous presse de questions : d'abord parce que je suis pécheur, afin de savoir par quelles œuvres je mériterai de vivre, car mes fautes sont nombreuses et diverses. — [4] Tu vivras, dit-il, si tu gardes mes commandements et marches dans cette voie; et quiconque, ayant entendu ces commandements, les gardera, vivra pour Dieu.

2. [5] Nous avançâmes encore un peu, et il me montre un grand berger, d'aspect sauvage, vêtu d'une peau de chèvre blanche, une sacoche sur les épaules, portant un bâton rude et noueux et un grand fouet; son regard était d'une sévérité extrême, aussi me pénétra-t-il de crainte. [6] Ce berger recevait des mains du jeune berger les

1. *Mandat.*, IV, 2, et *Sim.*, VI, 2, 5-3, 6.

brebis folâtres et délicates mais non point bondissantes, et les parquait dans un lieu abrupt plein de ronces et d'épines, en sorte que les brebis ne s'en pouvaient dépêtrer, mais s'empêtraient dans les ronces et les épines. [7]Ainsi empêtrées, elles paissaient parmi les ronces et les épines, et peinaient fort sous les coups dont ce berger les écorchait : il les chassait de-ci de-là, sans leur laisser de répit : les pauvres bêtes étaient fort mal en point.

3. Les voyant ainsi rouées de coups et mises à mal, j'en avais grande pitié, car elles étaient tourmentées sans nul relâche. [2]Je m'adresse au Pasteur qui s'entretenait avec moi : Seigneur, quel est ce berger sans entrailles et dur au point de n'avoir aucune pitié pour ces brebis? — C'est, dit-il, l'ange du châtiment : il est du nombre des anges justes, et préposé au châtiment. [3]Il reçoit ceux qui errent loin de Dieu et suivent les passions et illusions du siècle présent, et il les frappe, selon leur mérite, de châtiments terribles et divers. — [4]Je voudrais, dis-je, Seigneur, connaître ces divers châtiments. — Écoute, dit-il. Ces divers tourments et châtiments sont les tourments de la vie : les uns sont affligés de pertes, les autres de privations, les autres de diverses maladies, les autres de toute sorte de tracas, les autres d'affronts de la part de personnes indignes, et de mainte autre avanie. [5]Plusieurs, instables dans leurs desseins, entreprennent beaucoup, et rien ne leur réussit. Ils se plaignent de n'être pas heureux dans leurs entreprises, et l'idée ne leur monte pas au cœur qu'ils ont mal fait, mais ils s'en prennent au Seigneur. [6]Après donc qu'ils ont été affligés en toute manière, ils me sont livrés pour recevoir une bonne instruction; ils s'affermissent dans la foi au Seigneur et désormais, tous les jours de leur vie, servent le Seigneur d'un cœur pur. Ce changement est dû au repentir : ils laissent monter à leur cœur la pensée du mal qu'ils ont fait, et dès lors glorifient Dieu, déclarant qu'il est un juste juge et qu'ils ont souffert justement chacun pour leurs actions : désormais ils servent le Seigneur dans la pureté de leur cœur et sont heureux dans tout ce qu'ils entreprennent, recevant du Seigneur tout ce qu'ils lui demandent : alors ils glorifient le Seigneur de les avoir remis en mes mains, et ne souffrent plus aucun mal.

La relation de ces diverses peintures est évidente [1] : en rap-

1. Nous rapprocherons les phrases les plus caractéristiques :

Vis., III, 7, 6 : Ἑτέρῳ δὲ τόπῳ ἁρμόσουσιν πολὺ ἐλάττονι, καὶ τοῦτο ὅταν βασανισθῶσιν καὶ ἐκπληρώσωσιν τὰς ἡμέρας τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Καὶ διὰ τοῦτο μετατεθήσονται, ὅτι μετέλαβον τοῦ ῥήματος τοῦ δικαίου. Καὶ τότε αὐτοῖς συμβήσεται μετατεθῆναι ἐκ τῶν βασάνων αὐτῶν, ἐὰν ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν τὰ ἔργα ἃ εἰργάσαντο πονηρά...

Sim., VI, 3, 6 : Ὅταν οὖν θλιβῶσι πάσῃ θλίψει, τότε ἐμοὶ παραδίδονται εἰς ἀγαθὴν παιδείαν καὶ ἰσχυροποιοῦνται ἐν τῇ πίστει τοῦ Κυρίου καὶ τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν δουλεύουσι τῷ Κυρίῳ ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ· ἐὰν δὲ μετανοήσωσιν, τότε ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν τὰ ἔργα ἃ ἔπραξαν πονηρά, καὶ τότε δοξάζουσι τὸν Θεὸν λέγοντες ὅτι δίκαιος κριτής ἐστι καὶ δικαίως ἔπαθον ἕκαστος κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ.

prochant l'une de l'autre, on acquiert une vue plus nette de la doctrine d'Hermas sur l'économie divine de la pénitence. Le châtiment est la préface de la conversion : le pécheur qui entre dans la voie de la pénitence, est déjà dans la voie de l'espérance et du salut. En mettant à profit le châtiment, il a mérité de quitter ce lieu où l'on souffre sans consolation et d'être transféré du domaine du châtiment à celui de la pénitence. Il semble donc que le τόπος ἐλάττων de la IIIe vision est particulièrement en relations avec le domaine de l'ange de la pénitence. Par ailleurs, les pierres dont il s'agit n'ont pas été expulsées des murailles de la tour : elles n'y ont jamais été introduites[1]. Donc, nous ne reconnaissons pas en elles des baptisés, mais bien plutôt des catéchumènes. A ces recrues de la gentilité ou du judaïsme, une pénitence sérieuse était nécessaire pour entrer dans l'Église et être associées aux saints. On sait, d'ailleurs, quel parallélisme étroit l'ancienne littérature chrétienne établit entre le baptême et la réconciliation postbaptismale, entre la première et la seconde pénitence ; et quelle relation étroite la discipline primitive mettait entre la condition des catéchumènes et celle des chrétiens pénitents. Les uns et les autres attendaient à la porte de l'Église leur admission aux saints mystères. Au risque de matérialiser le symbolisme d'Hermas, et peut-être de commettre quelque anachronisme, volontiers nous chercherions là, à la porte de l'Église, ce lieu inférieur où catéchumènes et pénitents attendaient le jour de leur réunion aux fidèles[2]. Ni les uns ni les

Le parallélisme des deux développements est très frappant. L'expression αἱ ἡμέραι τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, qui se lit *Vis.*, III, 7, 6, est longuement commentée *Sim.*, VI, 4 et 5. Dans un passage comme dans l'autre, il s'agit des jours de châtiments *antérieurs* à la pénitence salutaire, et destinés, selon le dessein de Dieu, à y disposer les âmes. Origène indique la même idée, *In Ierem.*, *Hom.*, XIX, 9, *PG.*, XIII, 525 B : Πολλοῖς γὰρ παραδίδονται, τάχα πλείοσι βασανισταῖς κατὰ τὴν ἀρχήν, οὐδέπω ἄξιοι γενόμενοι παραδίδοσθαι ἐνὶ Λόγῳ τῷ ἐτάζοντι καρδίας καὶ νεφρούς.

1. Le Pasteur ne dit pas : ἐξέβαλλον, mais : ἀπέβαλλον, *Vis.*, III, 2, 7 ; 5, 5 ; οἱ λίθοι οὗτοι οἱ ἀποβεβλημένοι, 7, 5. Observation de Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, p. 202, Gotha, 1868. — Nonobstant, 5, 5 : Ἐὰν δὲ τελεσθῇ ἡ οἰκοδομή, οὐκέτι ἔχουσιν τόπον, ἀλλ' ἔσονται ἔκβολοι. Ce dernier mot marque un état définitif de rebut : *erunt electi*.

2. Voir notre appendice II, *Limen Ecclesiae*.

autres n'étaient actuellement des pierres de la tour bâtie sur les eaux; mais les uns et les autres s'estimaient heureux de

On a donné de ce même passage diverses interprétations. Selon M. Preuschen, dans son *Handwörterbuch zu den Schriften des N.T.*, Giessen, 1910, s. v. μετατίθημι, il s'agirait d'une sorte de rédemption posthume, délivrant ces âmes des peines de l'enfer (*der Hölle*). C'est ainsi que cet auteur entend le transfert ἐκ τῶν βασάνων. Selon d'autres, comme Rothe, *Anfänge der christlichen Kirche*, p. 624, il s'agirait d'une délivrance du purgatoire. On trouve encore quelque chose de semblable chez M. Kirsopp Lake, *The Shepherd of Hermas and christian life in Rome in the second Century*, dans *Harward theological Review*, t. IV, p. 30, 1911. Ces solutions ne paraissent pas acceptables, car il résulte du texte et de nombreux passages parallèles que les épreuves en question sont endurées sur terre. D'ailleurs c'est avant la consommation que ces âmes sont enchâssées au lieu inférieur qui leur est destiné. Hefele, *Patrum apostolicorum opera*[3], p. 741, Tubingue, 1847, explique : « i. e. beatitudinem quandam consequentur post mortem, sed inferiorem et adumbratam ». Zahn, *Der Hirt des Hermas*, p. 208 : « Die wahre Meinung ist die, dass auch denjenigen welche von der Besserung jetzt noch fern sind und welche sich auch bei Vollendung des Thurm noch nicht gebessert haben, ein Mass untergeordneter Seligkeit erreichbar bleibt, wenn sie dann noch sich besinnen. » Gebhardt-Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, p. 46, Leipzig, 1877 : « i. e. non possunt paenitentia in terris peracta eiusdem (in caelis) beatitudinis fieri participes, qua ii gaudebunt qui nunquam in magna peccata sunt delapsi vel qui dextro tempore (antequam turris exstructa est) paenitentiam egerunt ». C'est à peu près la pensée de Funk, qui ajoute, *Patrum apostolicorum opera*, t. I, p. 366, Tubingue, 1878 : « Auctor, ut recte adnotavit Harnack, imagines verae Ecclesiae terrestris et Ecclesiae caelestis triumphantis hic commiscuit ». R. P. Stufler, *ZSKT.*, t. XXXI (1907), p. 465 : « Es scheint die Ansicht ausgesprochen zu sein, dass jene die nach der festgesetzten Gnadenfrist sündigen, und dann noch Busse tun wollen, nicht ins herrliche Reich Christi Aufnahme finden, sondern nach Abbüssung ihrer Strafen einer minderen Seligkeit teilhaft werden, die von jener der Auserwählten wesentlich verschieden ist. » L'idée commune à ces auteurs est celle d'une béatitude spécifiquement différente de la béatitude des vrais élus de Dieu, et réservée à cette catégorie d'âmes. Il faut pourtant tenir compte de ce que, comme il a été dit plus haut, elles parviennent au salut. C'est pourquoi M. Rauschen écrit, p. 142 : « Les pierres inutilisables sont les infidèles, les hésitants, les riches et les enfants du monde; ils peuvent être sauvés sans entrer dans la tour, mais recevront un emploi plus modeste. D'où il est clair — ce qui a échappé à Stufler — qu'en dehors de la tour le salut et la béatitude sont encore possibles, et que les privilégiés seuls entrent dans la tour. » Il y a une part de vérité dans ce jugement; mais nous ne saurions admettre que « seuls les privilégiés entrent dans la tour » : il résulte, au contraire, de

pouvoir, de loin, aspirer vers elle ; et s'ils n'y entraient pas vivants, Dieu avait sans doute égard à leurs bons désirs et à leur pénitence. Telle nous paraît l'interprétation la plus naturelle des paroles par lesquelles Hermas témoigne que les catéchumènes réellement pénitents sont sur le chemin du salut. « Si le remords ne leur monte pas au cœur, dit le Pasteur, ils sont perdus », οὐ σώζονται. C'est donc que, le remords leur montant au cœur, ils se sauvent. Mais, provisoirement, leur place est marquée près des substructions de la tour, dans un lieu d'attente et d'humilité.

L'objet propre de la IIIe vision, c'est le triage des pierres pour la tour, c'est-à-dire le recrutement des catéchumènes pour le baptême. Est-ce à dire que la sanctification des chrétiens soit étrangère aux enseignements présents de l'Église? Non, certes. Dès la première vision, l'Église se montrait préoccupée des fautes des chrétiens[1] ; elle y revient dans celle-ci, pour engager Hermas et bien d'autres à s'amender[2] ; même dans la

tout l'enseignement du Pasteur, que l'insertion dans cette tour qu'est l'Eglise, est la voie normale de la vie et du salut. Si quelques-uns sont sauvés sans passer par là, c'est par un privilège tout exceptionnel, qui d'ailleurs ne les conduit qu'à un moindre degré de gloire. La tour bâtie sur les eaux figure le peuple marqué du sceau de baptême, elle répond exactement à la conception d'Abercius — pèlerin à Rome au IIe siècle :

Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.

Quelques-uns, faute de s'être suffisamment hâtés, ne parviendront jamais au don baptismal : néanmoins Dieu, en sa miséricorde, aura égard à la sincérité de leur pénitence tardive, et leur fera place quelque part dans les substructions de la tour, comme à ceux que la VIIIe parabole nous montre admis dans les murs extérieurs (*Sim.*, VIII, 6, 6). — Ainsi peut-on essayer de rendre compte des détails du texte. Une interprétation qui ne chercherait pas à mettre la destinée future de ces âmes en relations avec leur condition présente, ne serait pas complète. Il semble bien qu'Hermas ait voulu marquer la différence essentielle entre la gloire des baptisés et la destinée inférieure des âmes qui, n'ayant jamais dépassé la condition inférieure des catéchumènes, seront sauvées par une sorte de baptême de désir. Elles se sauveront, mais, faute d'avoir passé par l'Église de la terre, elles ne régneront au ciel que dans un rang inférieur.

1. Voir *Vis.*, I, 1 et 3, et aussi *Vis.*, II.

2. *Vis.*, III, 8, 11 : Ἀλλῆσαι αὐτὰ πάντα εἰς τὰ ὦτα τῶν ἁγίων, ἵνα ἀκούσαντες αὐτὰ καὶ ποιήσαντες καθαρισθῶσιν ἀπὸ τῶν πονηριῶν αὐτῶν καὶ σὺ δὲ μετ' αὐτῶν.

description de la tour, il y a des traits qui peuvent convenir à de mauvais chrétiens comme à de mauvais catéchumènes : il est question à diverses reprises de ceux qui ont cru en hypocrisie[1], qui, ayant cru, n'ont pas persévéré[2]. Mais nulle part on ne voit clairement que les pierres, une fois introduites dans la tour, en soient rejetées; l'idée d'une pénitence postérieure au baptême ne reçoit donc ici aucun développement distinct.

C'est d'un point de vue tout à fait général que l'Église découvre à Hermas le sort fatal des âmes que leurs passions infâmes et leurs crimes entraînent dans l'éloignement final de Dieu et l'impénitence[3]. Voilà la seule catégorie d'âmes vouée au feu éternel. Sur quoi nous remarquons deux choses : d'une part, que les passions qui damnent sont celles auxquelles on s'abandonne sans retour; d'autre part, que le pécheur est, dans tous les cas, l'artisan de sa propre ruine, puisque c'est en refusant de s'engager dans la voie de la pénitence qu'il renonce au salut.

L'allégorie de la tour est un élément capital dans l'œuvre d'Hermas. Nous la retrouverons plus loin, dans la IX[e] parabole, avec de nouveaux développements. Avant de passer outre, notons le rôle éminent que tient ici l'Église, à la fois comme le personnage moral qui instruit le voyant, et comme la réalité mystique figurée dans la vision. Il ressort de ce double rôle, que l'Église est immédiatement intéressée dans l'administration de la pénitence, puisque c'est sous sa direction et par la main de ses ministres que s'opère le triage des pierres destinées à l'édifice, autrement dit à la constitution de l'Église elle-même. Ce fait saillant devra dominer toute l'enquête sur la pensée d'Hermas. A plus d'une reprise, nous regretterons de le trouver si discret sur l'objet principal de notre curiosité. Nous eussions voulu apprendre, de la bouche de l'Église, le fonctionnement détaillé des institutions auxquelles elle préside. Mais l'Église ne s'étend pas là-dessus.

1. *Vis.*, III, 6, 1. — 2. *Vis.*, III, 7, 1.

3. *Vis.*, III, 7, 2 : Οἱ δὲ πίπτοντες εἰς τὸ πῦρ καὶ καιόμενοι, οὗτοί εἰσιν οἱ εἰς τέλος ἀποστάντες τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, καὶ οὐκέτι αὐτοῖς ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν τοῦ μετανοῆσαι διὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀσελγείας αὐτῶν καὶ τῶν πονηριῶν ὧν εἰργάσαντο.

Après avoir présenté Hermas au Pasteur, ange de la pénitence [1], elle le laisse aux mains de ce guide. Désormais, c'est lui que nous entendrons. La fonction qu'il exerce pour le compte de l'Église, fait vraiment l'unité du livre. Mais, à travers tout le développement symbolique, la personnalité de l'Église, encore que voilée, demeurera présente.

C'est l'Église qui, dans cette IIIe vision, s'adresse, d'un accent maternel, à ses fidèles, et tout particulièrement à ceux qui occupent au milieu d'eux les premières chaires [2], pour leur recommander la pureté de cœur, l'union fraternelle, la charité [3].

Écoutez-moi, mes enfants : Je vous ai élevés en grande simplicité, innocence et respect, par la miséricorde du Seigneur qui a fait couler sur vous sa justice, pour vous justifier et vous sanctifier de tout vice et de toute perversité : cependant vous voulez jouir de vos vices. [2] Écoutez-moi donc; vivez en paix entre vous, visitez-vous et assistez-vous les uns les autres, ne tirez pas gloutonnement à vous-mêmes les créatures de Dieu, mais faites-en part à ceux qui sont dans le besoin... [5] Voyez le jugement qui s'approche : riches, recherchez les pauvres, tandis que la tour n'est pas encore achevée; car après qu'elle sera achevée, vous voudrez faire le bien et vous ne pourrez plus...

[7] Je m'adresse à vous, chefs de l'Église, à vous qui occupez les premières chaires. Ne soyez pas semblables à des empoisonneurs : les empoisonneurs portent leurs poisons dans des boîtes, vous portez votre poison et votre venin dans le cœur. [8] Vous êtes endurcis et ne voulez pas purifier vos cœurs et fondre ensemble vos pensées d'un cœur pur, pour obtenir miséricorde du grand Roi. [9] Prenez garde, mes enfants, que ces dissensions ne vous coûtent la vie. [10] Comment voulez-vous faire la leçon aux élus du Seigneur, si vous-mêmes avez besoin qu'on vous la fasse? Faites-vous donc la leçon les uns aux autres, vivez en paix entre vous, afin qu'à mon tour devant le Père je puisse me présenter joyeuse, pour rendre compte de vous tous à notre Seigneur.

Ce caractère ecclésiastique, empreint dans toute l'œuvre, prend un relief particulier dans la IIe vision. Hermas reçoit de la vénérable dame un message pour les chefs de l'Église [4] : il

1. *Vis.*, II, 4, 1; III, 10, 7; V, 3.
2. *Vis.*, III, 9, 7 : Ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις.
3. *Vis.*, III, 9, 1-10.
4. *Vis.*, II, 2, 6 : Τοῖς προηγουμένοις τῆς Ἐκκλησίας.

les invitera à marcher dans la justice, afin d'obtenir le fruit plénier des promesses divines, avec une abondance de gloire. De plus, il reçoit un écrit[1], destiné à tous les élus. Il devra en faire deux exemplaires, et envoyer l'un à Clément, l'autre à Grapté. Clément l'enverra aux villes du dehors, car cela est de son office. Grapté instruira les veuves et les orphelins. Hermas lui-même lira cet écrit à la ville, avec les prêtres qui sont à la tête de l'Église.

Ce passage, unique en son genre, a naturellement beaucoup exercé la sagacité des commentateurs. Il nous montre donc Hermas en relations personnelles, et vraisemblablement suivies, avec les chefs de l'Église romaine. Le personnage de Grapté nous est d'ailleurs inconnu : c'était sans doute la plus vénérable des veuves de cette Église. On s'accorde assez généralement à reconnaître, dans Clément, le pape vivant à la fin du premier siècle, celui-là même que la tradition désigne comme l'auteur de la lettre écrite par l'Église de Rome à celle de Corinthe, et dont le pontificat fut marqué par la persécution de Domitien. Cette hypothèse est recommandée par la parfaite convenance de l'office ici assigné à Clément avec le personnage historique à qui incombe la sollicitude de toutes les Églises. Ces données, si énigmatiques soient-elles, contribuent à fixer l'œuvre d'Hermas dans l'espace et dans le temps ; elles en précisent le caractère et nous aident quelque peu à en comprendre la fortune.

II

LE QUATRIÈME COMMANDEMENT DU PASTEUR.

La seconde partie du livre d'Hermas est remplie par les douze commandements du Pasteur. Le IV^e^ commandement concerne la chasteté ; la question de la pénitence y est abordée directement, mais en des termes qui ont reçu des interprétations multiples, et qu'il faut discuter.

1. *Vis.*, II, 4, 2-3. — Commentaire allégorique par Origène, Περὶ ἀρχῶν, IV, 2,4 (11), *PG.*, XI, 365.

Le Pasteur s'occupe de la sainteté du mariage. Il recommande aux époux de veiller sur leur cœur : un mauvais désir donne la mort. Il ajoute que l'épouse — ou l'époux — coupable ne doit pas être abandonnée sans retour : on doit lui laisser ouverte, après une première faute, la voie du repentir[1].

[1] Si l'époux ne reçoit pas son épouse coupable, il pèche et charge sa conscience d'un grand péché. Il faut recevoir le pécheur pénitent, mais pas indéfiniment, car pour les serviteurs de Dieu, il n'y a qu'une pénitence...

[11] Ce que je dis n'est pas pour encourager le péché, en lui offrant des facilités, mais pour arrêter le pécheur dans la voie du péché. Quant au péché déjà commis, il peut en obtenir la guérison, en recourant à celui qui a plein pouvoir.

Remarquons bien ces mots : Τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ Θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία. Si l'on veut leur attribuer leur plein sens, il ne faut pas affaiblir la portée de cette expression : *les serviteurs de Dieu*. C'est en tant que serviteurs de Dieu, autrement dit, en tant que *chrétiens déjà baptisés*, que les pécheurs peuvent être pardonnés une fois[2]. La pénitence et le pardon visés ici concernent les fautes commises après le baptême. Tout le contexte l'indique, et la suite du développement le confirmera.

Quant à ce personnage investi d'un plein pouvoir pour la guérison des âmes, c'est le Fils de Dieu en personne[3]. Le rôle du *Pasteur* est plus humble : préposé à l'administration de la pénitence, il prépare les voies au pardon divin. Poursuivant ses révélations, il apprend à Hermas que la pénitence est une grande sagesse, qui rend à la vertu et à la vie de Dieu les cœurs flétris. Hermas interroge[4] :

Je vous poserai encore une question, Seigneur. — Parle, dit-il. — J'ai entendu, Seigneur, certains maîtres enseigner qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle que nous avons faite, lorsque nous descendîmes dans l'eau et y reçûmes le pardon de nos précédentes fautes. — [2] Il me dit : Tu as bien entendu, il en est ainsi. Car celui

1. *Mand.*, IV, 1, 8-11.

2. On retrouvera la même expression et la même assertion, *Mand.*, IV, 3, 4. Voir encore *Mand.*, V, 2, 2; XI, 1 (δοῦλοι Θεοῦ — πιστοί); XII, 5, 2, etc.

3. Cf. *Sim.*, V, 6, 1-4; IX, 23, 4; 28, 8.

4. *Mand.*, IV, 3. Nous traduisons en tranchant quelquefois le mot : les détails de la traduction seront justifiés ci-dessous.

qui a reçu le pardon de ses fautes, ne devrait plus pécher, mais demeurer dans l'innocence. [3] Mais puisque tu veux savoir le dernier mot de tout, je te découvrirai encore ceci, non pour encourager [à pécher] ceux qui désormais croiront ou qui déjà ont cru au Seigneur. Car ceux qui déjà ont cru ou qui croiront n'ont pas [en perspective la pénitence de leurs fautes [ultérieures], mais bien le pardon de leurs fautes précédentes. [4] Donc, pour ceux qui ont été appelés avant ces jours, le Seigneur a établi une pénitence : car connaissant les cœurs et prévoyant toutes choses, le Seigneur a vu la faiblesse humaine et l'astuce du diable, ses entreprises funestes et ses attentats contre les serviteurs de Dieu. [5] Le Seigneur plein de miséricorde a eu pitié de sa créature; il a établi cette pénitence et m'y a préposé. [6] Mais je te le dis : après ce grand et solennel appel [du baptême], si quelqu'un, cédant à une tentation du diable, pèche, il a [en perspective] une pénitence; mais s'il retombe indéfiniment pour faire encore pénitence, qu'il n'en espère pas de fruit : son salut est bien compromis. — [7] Je lui dis : Vous m'avez rendu la vie, par ces paroles si précises. Je sais maintenant que si je ne retombe plus dans le péché, je serai sauvé. — Oui, dit-il, et tous ceux qui feront de même.

Une nouvelle question d'Hermas provoque cette dernière affirmation du Pasteur[1] :

Tes fautes précédentes te seront pardonnées si tu gardes mes commandements; et tous ceux-là seront pardonnés qui garderont ces commandements et marcheront dans cette innocence.

Il faut relire attentivement cette page très discutée.

Le Pasteur nous apprend, d'abord, que certains docteurs ne reconnaissent qu'une pénitence, celle qui prépare au baptême. Un peu plus bas, il annonce, pour ceux qui ont péché après le baptême, une seconde pénitence, d'ailleurs non renouvelable, mais accordée pour une fois par la miséricorde divine. Ces deux assertions ont paru se heurter, et de ce heurt on a souvent conclu à l'existence, dans l'Église contemporaine d'Hermas, de deux courants doctrinaux, l'un plus rigide, l'autre plus indulgent. Selon les docteurs de l'école rigide, il n'y avait pas, après le baptême, de pénitence suivie de pardon. Selon les docteurs de l'école bénigne, il y avait, après le baptême, une pénitence et un pardon. A laquelle des deux écoles appartenait Hermas? Là-dessus on se partage. Les uns pensent qu'Hermas incline vers l'école rigide

1. *Mand.*, IV, 4,4.

et n'admet pas, à l'avenir, au moins pour certains péchés, de pardon possible après le baptême[1]. D'autres pensent au contraire qu'il incline vers l'école bénigne[2] et qu'il accepte dans toute son étendue le principe de la rémission des péchés après le baptême; cependant ils refusent parfois d'étendre à l'Église hiérarchique ce qu'ils reconnaissent être le sentiment personnel d'Hermas.

Cette option, si elle était exclusive, nous paraîtrait peu défendable. La peine même qu'on éprouve à préciser la position d'Hermas au regard des deux écoles divergentes, invite à réfléchir, et si on prend le parti de le rattacher à l'école rigide, on aura fort à faire pour équilibrer la doctrine de ce IV[e] commandement. Car c'est une ligne de conduite pratique *en tout temps*, qu'au nom de l'Église le Pasteur proposait tout à l'heure[3] aux époux chrétiens, les avertissant qu'après le baptême il y a une pénitence en perspective, mais rien qu'une[4]. Si au contraire on le rattache à l'école bénigne, comment expliquer l'approbation formelle donnée à l'école contraire? Par la nécessité de maintenir des principes auxquels, par une très spéciale permission de Dieu, il serait dérogé pour une fois? Mais, encore une fois, la ligne de conduite qui vient d'être tracée aux époux chrétiens n'est pas une règle d'exception, mais jouit d'une valeur durable. Il y a donc lieu de tenter une autre explication. Elle n'est

1. Ainsi Funk, *KGAU.*, t. I, p. 169 sqq.

2. Tel était, dès 1899, le sentiment de M. Vacandard, *RCF.*, t. XXI, p. 35. Mais en 1907, il y apporte cette restriction : Hermas est personnellement favorable à la réconciliation des adultères, mais on peut douter que cette théorie « partie d'en bas » ait exercé une réelle influence sur les chefs de l'Église. Même revue, t. L, p. 128.

3. *Mand.*, IV, 1, 8.

4. Mgr Duchesne écrit, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 231 : « La pénitence que prêche Hermas est un moyen d'expier les fautes commises après le baptême. Certaines personnes enseignaient qu'après le baptême il n'y avait plus de rémission possible. Tel n'est pas son avis. On peut, même après le baptême, obtenir le pardon de ses péchés, même les plus graves; mais il est entendu que cette seconde conversion doit être sérieuse, que l'on ne saurait passer sa vie en des alternatives indéfinies de fautes et de repentir. » C'est montrer nettement qu'Hermas n'est pas rigoriste. Mais il reste, je crois, quelque chose à dire pour expliquer les antinomies apparentes de son langage.

pas introuvable : il suffit de tenir compte des multiples distinctions et précisions indiquées ici même par le Pasteur. Hermas nous met sur la voie par le soin qu'il prend de prévenir tout malentendu, et de ne pas paraître adresser à une catégorie de fidèles les instructions qu'il destine à d'autres. De fait, nous nous trouvons en présence de deux catégories assez nettement tranchées : d'une part, les catéchumènes d'aujourd'hui et de demain, qu'à aucun prix le Pasteur ne voudrait scandaliser [1] : μὴ διδοὺς ἀφορμὴν τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύσασιν εἰς τὸν Κύριον, — d'autre part les fidèles appelés (et baptisés) avant ces jours, à qui l'on doit la vérité tout entière [2] : τοῖς οὖν κληθεῖσι πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἔθηκεν ὁ Κύριος μετάνοιαν. Si l'on perd de vue cette distinction, il est clair que l'on pourra trouver une antinomie entre deux écoles, là où nous croyons qu'il y a plutôt juxtaposition de deux enseignements complémentaires.

Remarquons d'abord que le Pasteur propose ces divers enseignements sans en écarter aucun. Quand Hermas lui parle de ces maîtres qui enseignent une seule pénitence, celle préliminaire au baptême, le Pasteur approuve [3] : Καλῶς ἤκουσας· οὕτω γὰρ ἔχει. Et plus bas, après avoir indiqué qu'il y a une pénitence après le baptême, il ajoute que lui-même y a été préposé [4] : Πολύσπλαγχνος οὖν ὢν ὁ Κύριος... ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην, καὶ ἐμοὶ ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη. Il n'y a donc pas lieu de rattacher le Pasteur à une école plutôt qu'à l'autre.

En réalité, rien ne nous autorise à distinguer deux écoles. Mais on nous invite à distinguer deux groupes de fidèles qui reçoivent l'enseignement.

Il y a d'abord les fidèles qui viennent à la foi et se préparent au baptême. A ceux-là il faut inspirer une idée aussi

1. *Mand.*, IV, 3, 3. — Cf. IV, 1, 2 : Οὐ δίδωμι ἀφορμήν.

2. *Mand.*, IV, 3, 4. Ce sont les mêmes que le Pasteur appelle par deux fois, *Mand.*, IV, 1, 8 et IV, 3, 4 : τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ.

3. *Mand.*, IV, 3, 2. L'approbation ne porte pas seulement sur l'exactitude du fait rapporté par Hermas; la suite montre bien qu'elle s'étend à la qualité même de l'enseignement sur lequel Hermas a consulté le Pasteur.

4. *Mand.*, IV, 3, 5.

haute que possible de la sainteté du baptême et du caractère inviolable de la justification qu'on y puise. Il y aurait, selon l'opinion du Pasteur, souveraine imprudence à leur ouvrir prématurément des perspectives indéfinies sur la miséricorde divine, de peur qu'ils ne soient tentés d'en abuser. C'est pourquoi des maîtres prudents insisteront sur le caractère unique de la justification baptismale. Le Pasteur est loin de les en blâmer. Il veut même qu'on dise à ceux qui désormais viendront à la foi, comme on l'a dit à ceux qui déjà y sont venus, qu'ils n'ont pas de pénitence en perspective après cette rémission totale[1] : Οἱ γὰρ νῦν πιστεύσαντες ἢ μέλλοντες πιστεύειν μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν, ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Voilà la thèse, et plût à Dieu que l'on pût s'en contenter[2]! Ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν. Malheureusement l'hypothèse est autre. Après avoir dit ce qui devrait être, le Pasteur va dire ce qui est[3].

Il y a, en second lieu, les chrétiens de plus ou moins vieille date, comme Hermas, dont beaucoup, hélas, ont fait la douloureuse expérience de leur faiblesse. A ceux-là, le Pasteur consent à en dire plus long, non pour encourager l'abus des grâces — et c'est pourquoi il ne s'adresse pas aux néophytes ni aux catéchumènes d'aujourd'hui et de demain[4], μὴ διδοὺς ἀφορμὴν τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύσασιν εἰς τὸν Κύριον, — mais seulement pour remplir envers ces pécheurs le ministère de miséricorde qui lui a été confié. Donc pour ceux-là, il y a un pardon, mais rien qu'un. A peine le Pasteur en a-t-il fait la promesse, qu'il se préoccupe à nouveau de prévenir l'abus : c'est pourquoi il ajoute des menaces terribles à l'adresse de ceux qui ne se convertiraient que pour retomber encore. Envers ceux-là, il recourt aux

1. *Mand.*, IV, 3, 3. — 2. *Mand.*, IV, 3, 2. Cf. *Sim.*, V, 7, 3. 4.

3. Comme l'opposition des deux points de vue réclame impérieusement une explication, tel critique n'a pas reculé devant la plus radicale de toutes, qui consiste à admettre dans le texte une interpolation. C'est la solution de M. Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. II, Göttingen, 1896. Nous ne croyons pas nécessaire de recourir à des moyens aussi extrêmes.

4. *Mand.*, IV, 3, 3.

mêmes moyens dont il veut qu'on use avant le baptême envers ceux qu'il importe d'affermir a tout jamais dans la voie du bien. Tous ceux qui ont déjà entendu ce grand et solennel appel doivent à Dieu une fidélité inviolable; que si néanmoins ils tombent, Dieu leur ouvre l'accès de la pénitence pour une fois, une seule fois. C'est ici l'affirmation la plus ancienne, à notre connaissance, de la discipline qu'attesteront fréquemment les Pères du troisième et du quatrième siècle, et qui ne permettait pas de réitérer la pénitence publique. La position que prend ici le Pasteur ne lui est pas particulière, encore que pour nous elle soit nouvelle. Ce qui est plus original, c'est la forme catégorique de ses menaces à l'adresse du pécheur incorrigible : que celui-là ne se flatte pas de contenter Dieu par des oscillations indéfinies entre le péché et la pénitence : son salut est bien compromis[1], δυσκόλως γὰρ ζήσεται.

Le grand et solennel appel auquel il est fait allusion ici — τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνήν — représente, croyons-nous, la vocation chrétienne, l'appel personnel à la foi, scellé par le baptême. Tout le monde ne l'entend pas ainsi, mais les raisons nous semblent impérieuses, et elles sont de toute sorte : contexte, autorité ancienne, considérations de lexique.

1° Et d'abord le contexte. On a lu, quelques lignes plus haut, que « pour ceux qui ont été appelés avant ces jours, le Seigneur a établi une pénitence ». Ces appelés sont assurément les chrétiens, déjà entrés dans l'Église par le baptême, et nommés trois lignes plus bas, τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ. Or voici que de nouveau il est question d'un appel, avec un pronom, ἐκείνην, qui est exactement propre à remettre en mémoire le contexte *antécédent ;* on remarquera le parallélisme des deux membres de phrase :

Τοῖς οὖν κληθεῖσι πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἔθηκεν ὁ Κύριος μετάνοιαν.

Μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην... ἐάν τις... ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει. Si ces deux membres de phrase, séparés seulement par six lignes de texte, ne se réfèrent pas au même appel, il faut

1. *Mand.*, IV, 3, 6.

avouer que les apparences sont bien trompeuses; d'autant que nous rencontrons entre deux un autre membre de phrase qui fait trait d'union, et ne se peut arracher ni de l'un ni de l'autre extrême :

Πολύσπλαγχνος οὖν ὢν ὁ Κύριος ἐσπλαγχνίσθη... καὶ ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην. καὶ ἐμοὶ ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη.

Comme il s'agit tout le temps de la même pénitence, vraisemblablement il s'agit aussi du même appel.

Le pronom emphatique ἐκείνην se réfère tout naturellement au contexte antécédent; mais il serait tout à fait impropre à rendre soit le sens de la première personne, soit une idée touchant au sujet grammatical. Encore qu'Hermas ne soit pas un helléniste bien délicat, il n'ignore pas assez les nuances pour méconnaître celle-ci [1]. On ne peut mieux commenter ici la valeur du pronom ἐκείνην qu'en recourant au parallélisme fourni par les premières lignes de ce morceau [2] : ἡ μετάνοια ἐκείνη ὅτε εἰς τὸ ὕδωρ κατέβημεν. y désigne précisément le baptême. Nous venons de voir, au contraire, qu'en parlant de la pénitence à laquelle il est préposé, le Pasteur dit à deux reprises : τὴν μετάνοιαν ταύτην, τῆς μετανοίας ταύτης. Il s'agit ici de la pénitence postbaptismale.

2° Ces conclusions s'imposaient déjà à Clément d'Alexandrie, qui, dans les Stromates, commente cette page d'Hermas [3] et lui donne précisément le sens auquel nous sommes parvenus par une étude directe. Il faut transcrire ici ce commentaire, dont l'exactitude substantielle est tout à fait digne d'éloges [4].

1. On pourra s'en convaincre en parcourant l'*Index patristicus* de Goodspeed (Leipzig, 1907) au mot ἐκεῖνος.

2. *Mand.*, IV, 3, 1.

3. Funk, *KGAU.*, t. I, p. 170-172, se débarrasse trop vite de ce commentaire gênant. Hilgenfeld était mieux inspiré dans son édition du Pasteur, 1881, p. 172, en s'attachant à la trace de Clément.

4. *Stromates*, II, 13, 56-57. Ed. Staehlin, p. 143-144, *PG.*, VIII, 993 B-996 B.

Le vocabulaire de Clément reproduit d'ailleurs les nuances principales du vocabulaire d'Hermas. Hermas désigne par le mot ἄφεσις le pardon baptismal; une fois seulement (*Mand.*, IV, 4, 4) il étend ce nom à la rémission postbaptismale, qu'ailleurs il désigne par ἴασις

Celui donc qui a reçu le pardon de ses péchés ne doit plus pécher. Car après la première et unique pénitence des péchés (entendez la pénitence de ceux qui ont jusque-là vécu comme les païens, dans l'ignorance), il n'y a place, pour les appelés de Dieu, qu'à la purification de la pénitence, qui doit débarrasser l'âme de ses souillures, afin que la foi s'y fonde. Mais Dieu, connaissant les cœurs et prévoyant l'avenir, l'inconstance de l'homme, l'acharnement et la perfidie du diable, a prévu dès le commencement que, jaloux du pardon accordé à l'homme, il inventerait des occasions de péché pour les serviteurs de Dieu, et mettrait une habileté criminelle à les entraîner dans sa ruine. C'est pourquoi, à ceux qui tomberaient après être parvenus à la foi, il a dans sa miséricorde donné une seconde pénitence, afin que, si l'homme venait à être tenté après l'appel divin et à succomber aux artifices diaboliques, il eût encore à sa portée une pénitence définitive. Que si nous péchons à plaisir après avoir reconnu la vérité, nous n'avons plus de sacrifice à offrir pour nos péchés, mais seulement l'attente effroyable du jugement et l'ardeur du feu qui dévorera les ennemis de Dieu. Ceux qui passent leur temps en de continuelles alternatives de péché et de pénitence, ne diffèrent en rien des infidèles, sinon par la conscience qu'ils ont de leur péché...

Clément doit nous inspirer beaucoup de confiance, car la connaissance des réalités chrétiennes de son temps le mettait à même de bien entendre Hermas, dont il était séparé par moins d'un siècle. Cependant les exégètes de nos jours ont souvent fait bon marché de son autorité. Il serait temps d'y revenir. Une analyse attentive en fera ressortir la fidélité quant aux grandes lignes.

Ἔδωκεν οὖν ἄλλην ἔτι τοῖς κἂν τῇ πίστει περιπίπτουσί τινι πλημμελήματι πολυέλεος ὢν μετάνοιαν δευτέραν, ἵν', εἴ τις ἐκπειρασθείη μετὰ τὴν κλῆσιν, βιασθεὶς δὲ καὶ κατασοφισθείς, μίαν ἔτι μετάνοιαν ἀμετα-

(*Mand.*, IV, 1,11). Il applique une fois (*Mand.*, IV, 3,1) le mot μετάνοια à la pénitence des catéchumènes : μετάνοια... ἐκείνη ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν; ailleurs il l'applique à la pénitence des baptisés, sans préjudice de la valeur générique de l'expression. Comme Hermas, Clément désigne par le mot ἄφεσις le pardon baptismal; pour la rémission postbaptismale, il fait usage d'un autre mot, συγγνώμη. Comme Hermas encore, il applique le mot μετάνοια d'abord à la pénitence des catéchumènes, cette première pénitence qui, en droit, est aussi la seule : τῇ πρώτῃ καὶ μόνῃ μετανοίᾳ τῶν ἁμαρτημάτων; mais il applique aussi et principalement ce mot à la pénitence des baptisés, μετάνοιαν δευτέραν, μίαν ἔτι μετάνοιαν. Le parallélisme de l'expression, entre le texte d'Hermas et le commentaire de Clément, est sensible et souligne très effectivement le parallélisme de la pensée. Il est facile de se convaincre que Clément n'a en vue aucun conflit d'écoles, mais seulement l'explication de la discipline commune.

νόητον λάβῃ. On ne peut souhaiter rien de plus clair : il y a identité pour Clément entre ces deux expressions : ἐν τῇ πίστει et μετὰ τὴν κλῆσιν, d'où il appert que ἡ κλῆσις représente ici pour lui la vocation chrétienne.

3° Venons enfin aux considérations de lexique : elles seules permettront d'apprécier le degré de probabilité de l'opinion que nous avons cru devoir écarter. L'œuvre d'Hermas renferme 2 exemples du mot κλῆσις et 14 du verbe καλῶ, donc en tout 16 exemples de mots de cette famille. Au point de vue du sens, ces 16 exemples se décomposent ainsi :

4 présentent l'acception dénominative (appeler = donner tel nom); ce sont : *Vis.*, III, 8, 3. 4. 5; *Sim.*, IX, 15, 3.

6 présentent l'acception vocative simple (appels exécutés par le Pasteur pour l'instruction d'Hermas, ou appels que s'adressent les uns aux autres les personnages employés à la construction de la tour) — ces exemples ne se rencontrent que dans deux paraboles : *Sim.*, VIII, 1, 5; 2, 8; 4, 2; *Sim.*, IX, 3, 1. 4; 9, 5. A aucun d'entre eux, ne sauraient convenir les épithètes μεγάλην καὶ σεμνήν.

Déduction faite de ces 10 exemples manifestement étrangers à la question présente, il reste les 2 exemples du mot κλῆσις, et 4 du verbe καλῶ. Ces 6 exemples forment un groupe bien homogène, où l'acception spécifiquement chrétienne, de vocation à la foi et au baptême, est partout reconnaissable. Ce sont, outre les deux déjà cités :

Sim., VIII, 1, 1 : Ἔδειξέ μοι ἰτέαν μεγάλην, σκεπάζουσαν πεδία καὶ ὄρη, καὶ ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς ἰτέας πάντες ἐληλύθασιν οἱ κεκλημένοι τῷ ὀνόματι Κυρίου.

Sim., VIII, 11, 1 : Ὁ Κύριος ἔπεμψέ με σπλαγχνισθεὶς πᾶσι δοῦναι τὴν μετάνοιαν, καίπερ τινῶν μὴ ὄντων ἀξίων διὰ τὰ ἔργα αὐτῶν· ἀλλὰ μακρόθυμος ὢν ὁ Κύριος θέλει τὴν κλῆσιν τὴν γενομένην διὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ σώζεσθαι.

Sim., IX, 14, 5 : Εἰ οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ βαστάζεται, τί δοκεῖς τοὺς κεκλημένους ὑπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα φοροῦντας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ καὶ πορευομένους ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ;

Sim., IX, 17, 4 : Πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη.

D'où nous tirerons deux conclusions.

La première est qu'il n'y a pas trace chez Hermas d'un appel proprement dit, fait par le *Pasteur*. La mission propre du Pasteur est d'autre nature : c'est une *surintendance de la pénitence,* ordinairement désignée par le mot ἐξουσία [1], et qui peut se comparer, soit à la surintendance confiée au Fils de Dieu lui-même par son Père sur toutes ses œuvres [2], soit encore à la surintendance confiée à l'archange Michel sur le peuple de Dieu [3]. Cette surintendance est, de sa nature, permanente; si elle s'exerce présentement avec plus d'intensité, c'est à raison de l'imminence présumée de la Parousie; mais ni en d'autres temps, ni maintenant, le Pasteur n'est chargé du *recrutement* des pénitents : Dieu les lui amène, ou bien ils lui sont livrés par l'ange du châtiment, qui les a rendus aptes à faire utilement pénitence [4]. L'idée d'un appel fait par le Pasteur lui-même est étrangère au livre d'Hermas; elle ne se trouve pas plus dans ces mots μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην qu'en aucun autre passage, encore qu'on ait cru souvent l'y trouver [5].

La seconde conclusion que nous tirerons, est que Hermas parle souvent de l'appel fait par le Fils de Dieu, appel à la foi, au baptême, au salut. En cela, il est pleinement dans la tradition de la doctrine chrétienne et dans la tradition de la langue chrétienne : car cet emploi de κλῆσις, καλῶ, est très fréquent dans le Nouveau Testament [6]; on le retrouve chez

1. *Mand.* IV, 3, 5 : Ἐμοὶ ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη.
Sim., VIII, 3, 5 : Ὅσοι, φησί, παρέδησαν τὸν νόμον ὃν ἔλαβον παρ' αὐτοῦ, εἰς τὴν ἐμὴν ἐξουσίαν κατέλιπεν αὐτοὺς εἰς μετάνοιαν· ὅσοι δὲ ἤδη εὑρέστησαν τῷ νόμῳ καὶ τετηρήκασιν αὐτόν, ὑπὸ τὴν ἰδίαν ἐξουσίαν ἔχει αὐτούς.

2. *Mand.*, IV, 1, 11; *Sim.*, V, 6, 1-4; IX, 23, 4; 28, 8.

3. *Sim.*, VIII, 3, 3. 5. — Inutile de faire observer que le nom d'*ange* ne suffit pas par lui-même à suggérer l'idée d'un appel, κλῆσις. La mission du Pasteur consiste à *donner* la pénitence aux appelés de Dieu. (*Sim.*, VIII, 11, 1.)

4. *Sim.*, VI, 3, 6 : Ὅταν θλιβῶσι πάσῃ θλίψει, τότε ἐμοὶ παραδίδονται εἰς ἀγαθὴν παιδείαν καὶ ἰσχυροποιοῦνται ἐν τῇ πίστει τοῦ Κυρίου...

5. Parmi ceux qui ont cru l'y trouver, nommons Zahn, *Der Hirt des Hermas*, p. 353, Gotha, 1868; Gebhardt-Harnack-Zahn, *Patrum apostolicorum opera*[3], fasc. III, p. 83, Lipsiae, 1877; Funk, *KGAU.*, t. I, p. 170. Contrairement à son habitude, le R. P. Stufler a suivi sur ce point les errements de Funk, *ZSKT.*, 1907, p. 463. 466. 470.

6. Qu'il suffise de citer, pour saint Paul, I *Cor.*, VII, 15-24 : Ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ Θεός ... Εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς μεμέρικεν ὁ Κύριος, ἕκαστον ὡς

les Pères apostoliques, pour qui κλῆσις n'a jamais d'autre sens[1]. Ce vieux mot chrétien ne pouvait être détourné de son acception normale sans un avertissement, ici d'autant plus nécessaire que le contexte met κλῆσις en relations avec le baptême. Nous traduirons donc : μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνήν : après ce grand et solennel appel de Dieu, qui fait les chrétiens[2].

Mais cette page ne présente pas d'autres stratifications que celles répondant à la pénitence prébaptismale et à la pénitence postbaptismale; il n'y faut pas chercher de sous-distinctions entre la discipline antérieure et la discipline postérieure à la mission présente du Pasteur. C'est en termes tout à fait généraux qu'il a dit : « Pour les néophytes d'hier ou de demain, pas d'autre pardon en perspective que le pardon baptismal »; c'est également en termes tout à fait généraux qu'il ajoute : « Celui qui pèche après ce grand et solen-

κέκληκεν ὁ Θεός, οὕτως περιπατείτω ... Περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω. Ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις; μὴ περιτεμνέσθω ... Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. Δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. Ὁ γὰρ ἐν Κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος Κυρίου ἐστίν · ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ ... Ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ Θεῷ. — *Rom.*, XI, 29; I *Cor.*, I, 26; *Eph.*, I, 18; IV, 1; *Phil.*, III, 14; II *Thes.*, I, 11; ajouter *Heb.*, III, 1; — pour saint Pierre, II *Pet.*, I, 10 : Διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι · ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε. — Les exemples de καλῶ ne se comptent pas. Voir Cremer-Kögel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der NTGräzität*, p. 561 sqq.

1. Le mot κλῆσις ne se trouve, en dehors d'Hermas, que deux fois chez les Pères apostoliques. Il n'est pas indifférent de le rencontrer à Rome, sous la plume de Clément, I *Clem.*, 46,6 : Οὐχὶ ἕνα Θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν Πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ; — L'autre exemple vient, après une allusion au baptême, *Barnab.*, 16,9 : Ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων. — L'épître de Clément est adressée : κλητοῖς ἡγιασμένοις ἐν θελήματι Θεοῦ διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2. La solution que nous proposons a déjà été donnée par Hilgenfeld, *Hermae Pastor*, p. 172, Leipzig, 1881; H. Weinel, *Handbuch zu den NTlichen Apocryphen*, herausgegeben von E. Hennecke, p. 303, Tübingen, 1904; Baumeister, *Die Ethik des Pastor Hermae*, Freib. i. B., 1912, p. 71-74. — Si je l'entends bien, Preuschen est du même avis, *Handwörterbuch des NT.*, s. v. κλῆσις. De même, Rauschen, p. 138; Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, texte et traduction française, Paris, 1912, p. 86.

nel appel, a en perspective une pénitence. » Nous croyons avoir démontré rigoureusement que ce « grand et solennel appel » n'est pas l'appel du Pasteur, par cette raison surtout qu'il n'y a pas d'appel du Pasteur. Si néanmoins on veut distinguer deux disciplines, on se trouve aux prises avec une difficulté insoluble. Car on devra réconcilier ces deux assertions :

Ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν.
Μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην... ἐάν τις ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει.

La première nie l'existence d'une pénitence postbaptismale; la seconde l'admet, et l'on se souvient que le Pasteur fait sienne l'une et l'autre assertion. Comment les réconcilier?

Une première manière consiste à admettre que, dans la première assertion, le Pasteur énonce une loi générale, et dans la seconde une dérogation à cette loi, à l'occasion de sa mission extraordinaire.

Mais il faudrait avoir le droit de faire intervenir ici cette mission extraordinaire. Or on n'a plus ce droit, si l'on a tant fait que de reconnaître dans κλῆσις une simple allusion à la vocation chrétienne : car par là même, on a tranché le dernier lien qui pourrait paraître rattacher cette page aux circonstances spéciales marquées dans les Visions et les Paraboles. En effet, tandis que les *Visions* et les *Paraboles* nous montrent l'opportunité exceptionnelle des avertissements du Pasteur en vue de la parousie imminente, les *Commandements* ne présentent rien de tel; leur valeur est universelle, indépendante des circonstances concrètes où ils sont formulés, et la mission de Pasteur n'y revêt aucun caractère spécial d'actualité. Elle est, de sa nature, permanente, et rien ne suggère l'idée d'une dérogation à l'occasion de la parousie, dont il n'est pas même question. Il n'est pas davantage question de persécution imminente ni de la construction de la tour : en faisant intervenir ces pensées étrangères, on trouble toute l'économie de cette partie du livre, qui promulgue les lois ordinaires de la morale chrétienne et forme un tout à part. A moins de vouloir, contre toute logique, enfermer la règle dans l'exception, on ne peut ni enfermer

les Commandements dans les limites de temps marquées par les Visions et les Paraboles, ni demander à celles-ci la raison de ceux-là.

Une seconde manière — et nous la croyons seule légitime — consiste à admettre, comme le Pasteur lui-même nous y invite — ἴδε γάρ, etc..., — que, dans la première version, il propose un idéal et que, dans la seconde, il énonce la triste réalité, à laquelle Dieu, dans sa miséricorde, a pourvu. Après le baptême, on ne devrait plus pécher; mais comme la faiblesse de l'homme est telle que néanmoins il pèche, Dieu a établi une pénitence après le baptême[1]: j'en ai le gouvernement.

Avant de quitter cette page d'Hermas, nous appellerons encore l'attention sur une expression notable et diversement comprise. Au sujet du pécheur qui ne se convertit jamais que pour retomber, le Pasteur nous dit que cet homme ne peut guère vivre[2]. δυσκόλως ζήσεται. Qu'est-ce à dire? qu'il est perdu sans espoir? On l'explique parfois ainsi; mais, croyons-nous, aux dépens du vrai sens du mot δυσκόλως, qui a été ici très soigneusement choisi. Ce mot marque une extrême difficulté; il ne marque pas une impossibilité absolue, soit en général dans la langue grecque, soit en particulier dans la grécité d'Hermas, comme il résulte des autres exemples dont nous donnons en note le relevé complet[3]. Ce que le Pasteur a voulu

1. Que les mots : μετάνοιά ἐστι, μετάνοιαν ἔχει se réfèrent à la *possibilité d'une pénitence dans l'avenir*, cela résulte d'innombrables exemples, notamment *Mand.*, IV, 1, 8. Zahn lui-même en convient, p. 353. Comparer les formules équivalentes. *Sim.*, VIII, 6, 5 : Ἔχουσιν ἐλπίδα τοῦ μετανοῆσαι; 7, 2 : Τούτοις... ἐπίκειται μετάνοια, ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας, etc.

2. *Mand.*, IV, 3, 6.

3. *Mand.*, IX, 6 : Πᾶς γὰρ δίψυχος ἀνήρ, ἐὰν μὴ μετανοήσῃ, δυσκόλως σωθήσεται.

XII, 1, 2 : Ἀγρία γάρ ἐστιν ἡ ἐπιθυμία ἡ πονηρὰ καὶ δυσκόλως ἡμεροῦται.

Sim., VIII, 10, 2 : Ἐν τούτοις οὖν ἔνεστι μετανοίας ἐλπίς, ὅτι ἀγαθοὶ πάντοτε ἐγένοντο· δυσκόλως δέ τις αὐτῶν ἀποθανεῖται.

IX, 20, 2 : Οἱ δὲ πλούσιοι δυσκόλως κολλῶνται τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ, φοβούμενοι μή τι αἰτισθῶσιν ὑπ' αὐτῶν· οἱ τοιοῦτοι οὖν δυσκόλως εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. 3. Ὥσπερ γὰρ ἐν τριβόλοις γυμνοὶς ποτε περιπατεῖν δύσκολόν

dire, et ce qu'il dit en effet très exactement, c'est que de tels inconstants, perpétuellement ballottés entre le vice et le repentir, n'ont guère de chances d'arriver à l'état stable qui assurerait leur salut : il leur faudrait pour cela une résolution énergique, dont ils ne paraissent guère capables, et qu'on ne peut sans témérité attendre d'eux, d'autant que leurs perpétuelles infidélités sont faites pour lasser la clémence divine. Mais il n'a pas, pour autant, rétracté ce qu'il dit en cent endroits du Pasteur, de l'efficacité du vrai repentir. C'est parce que de telles gens ne se montrent pas capables d'un tel repentir, qu'en fait ils sont à peu près désespérés. Ce mot diversement compris nous paraît un exemple de plus de la thérapeutique spirituelle du Pasteur, avant tout préoccupé de faire vouloir, et dosant la vérité selon l'état présent des âmes auxquelles il s'adresse. A ce pécheur

ἐστιν, οὕτω καὶ τοῖς τοιούτοις δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ εἰσελθεῖν.

IX. 23, 3 : Οἱ δὲ μεγάλας ἔχοντες σχισμάς, οὗτοι παράμονοί εἰσι ταῖς καταλαλίαις αὐτῶν καὶ μνησίκακοι γίνονται μηνιῶντες ἀλλήλοις, οὗτοι οὖν ἀπὸ τοῦ πύργου ἀπερρίφησαν καὶ ἀπεδοκιμάσθησαν τῆς οἰκοδομῆς αὐτοῦ. Οἱ τοιοῦτοι οὖν δυσκόλως ζήσονται.

M. Rauschen écrit, p. 141 : « Sans aucun doute, le mot δυσκόλως a ici le sens d'une pleine négation, comme il l'a dans d'autres passages. » Et il apporte *Mand.*, IX, 6 et *Sim.*, IX, 23, 3. Ces deux passages disent précisément la même chose que *Mand.*, IV, 3, 6, et presque dans les mêmes termes; donc, à moins de vouloir prouver *idem per idem,* on doit avouer qu'ils ne peuvent servir à avancer la question. Le parallélisme de *Mand.*, IX, 5, où δυσκόλως ne figure pas, ne l'avance pas davantage. Restent les autres exemples, auxquels M. Rauschen n'a pas touché, sans doute parce qu'ils détruisaient sa thèse. *Mand.*, XII, 1, 2, Hermas dit que la passion est mauvaise et *difficile* à apprivoiser; il ne dit pas *: impossible. Sim.*, VIII, 10, 2, il parle des pécheurs *dont on peut espérer* la pénitence et le salut; il conclut qu'ils *se perdront difficilement,* qu'ils ont toute chance de se sauver, non qu'ils se sauveront infailliblement. *Sim.*, IX, 20, 2, il nous dit que les riches ne s'attachent *pas volontiers* aux serviteurs de Dieu, et conclut qu'ils entreront *difficilement* dans le royaume de Dieu. C'est exactement la parole évangélique : *Mt.*, XIX, 23 : Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, et textes parallèles, *Mc.*, X, 23; *Lc.*, XVIII, 24. La même parole revient à la ligne suivante, appuyée d'une comparaison : il est aussi *difficile* au riche d'entrer dans le royaume de Dieu qu'il est *difficile* de marcher nu-pieds parmi les ronces. Pour pénible que soit la chose, on ne peut pas la dire physiquement impossible. En somme, *tous* les textes utilisables déposent contre l'interprétation de M. Rauschen.

invétéré, il veut qu'on ne dissimule pas la gravité de son état; il ne veut pas qu'on lui ôte tout espoir.

Nous avons suivi le texte pas à pas, nous efforçant de donner à chaque détail sa valeur exacte. Parmi les idées que nous avons écartées en cours de route, il en est qui nous semblent devoir être écartées définitivement, et, si nous ne nous flattons, l'interprétation que nous avons suggérée présente sous un aspect plus cohérent l'enseignement du Pasteur. Il faut renoncer à l'entendre tout entier, si l'on veut prendre toutes ses paroles à la lettre et y retrouver la formule précise du dogme et de sa discipline. Nous ne contestons pas qu'on puisse demander à ce livre des lumières sur le dogme et sur la discipline; mais on ne les obtiendra qu'à condition de le bien lire, non comme un traité de dogme ou de discipline, car il n'est ni l'un ni l'autre, mais comme un traité de pastorale et d'ascétisme; car c'est là, incontestablement, ce qu'a voulu écrire Hermas. Les visées toutes pratiques de l'auteur ne lui permettent de toucher qu'incidemment, et pour ainsi dire obliquement, les positions dogmatiques et les statuts disciplinaires de l'Église; pour y avoir cherché ce qu'il n'a pas voulu y mettre, on s'est parfois mépris sur la portée de certaines assertions, aussi bien que sur l'intention de l'ensemble.

De plus, il est manifeste, par la tendance générale des développements d'Hermas, qu'il subordonne tout à l'idée de la parousie imminente. Les temps sont proches; nul n'est sûr du lendemain; la construction de la tour avance; retardée en faveur de quelques-uns, pour leur donner le loisir de faire pénitence, elle ne sera pas retardée indéfiniment[1]. Il faut se hâter avant le terme, et ne pas escompter un avenir incertain. Voilà pourquoi les invitations à une prompte pénitence abondent sur les lèvres du Pasteur[2].

Nous avons reconnu ce caractère eschatologique des visions et des paraboles, mais nous avons refusé de l'étendre aux com-

1. *Vis.*, III, 8, 9; 9, 5; *Sim.*, IX, 32, 1; X, 4, 4, etc.
2. *Sim.*, IX, 19 sqq., et passim.

mandements du Pasteur. Ce qui caractérise en effet les commandements, c'est la préoccupation de tracer des règles de vie pratiques en tout temps. Il faut revenir sur ce point, pour achever de résoudre une objection.

D'où vient qu'Hermas fait allusion à la parole de *certains* maîtres, — ἤκουσα παρά τινων διδασκάλων, — et si ces maîtres ne disaient rien d'autre que tout le monde, pourquoi les distinguer? Nous avons déjà fait observer qu'Hermas approuve à la fois l'enseignement de ces maîtres et un enseignement en apparence contraire : il faut donc ou bien admettre une contradiction interne dans sa réponse, ou bien l'interpréter. Mieux vaut l'interpréter. Il suffit de supposer que les *certains* maîtres bornaient volontairement leur perspective aux besoins présents d'une catégorie d'auditeurs, c'est-à-dire des catéchumènes et des néophytes. On l'a vu plus haut, l'auteur de l'épître aux Hébreux usait déjà d'une certaine *économie* en écrivant aux judéochrétiens[1] : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois initiés, qui ont goûté le don céleste, qui ont reçu le Saint-Esprit, qui ont goûté la belle parole de Dieu et les vertus du siècle à venir, puis sont tombés, soient renouvelés pour la pénitence, alors qu'ils crucifient à nouveau pour eux-mêmes le Fils de Dieu et le livrent à l'ignominie. » C'est ce que fait le Pasteur lui-même, en disant aux catéchumènes et aux néophytes : « plus de péché après le baptême » ; aux vieux chrétiens, déjà tombés : « plus de péché après la seconde pénitence[2] ». Cette seconde parole elle-même n'a qu'une valeur relative, et Hermas se garde bien d'ajouter : « Quiconque tombe après la seconde pénitence est perdu sans retour. » Il se contente de dire : « Il n'y a pas, dans l'Église, de troisième pénitence; le sort de ceux qui retomberaient est bien inquiétant. » Mais le seul fait qu'il distingue le cas de pécheurs convertis une fois après le baptême du cas de pécheurs qui ne se convertiraient que pour retomber indéfiniment, montre bien que

1. *Heb.*, VI, 4-6. Ci-dessus, p. 28 sqq.

2. Baumeister dit très bien, *Die Ethik des Pastor Hermae*, p. 53 : « Für die büssenden Sünder gilt das was einst für die Neubekehrten in und mit der Taufe galt : die Reinheit bis ans Lebensende. »

son horizon n'est pas borné à l'hypothèse d'une pénitence unique et à date fixe, à l'occasion d'une sorte de jubilé. Constamment préoccupé de prévenir la possibilité de nouvelles chutes, il adapte les avis aux besoins d'une classe particulière d'auditeurs; il a fallu l'insistance d'Hermas pour lui faire découvrir la perspective d'une seconde pénitence : Ἐπεὶ δὲ πάντα ἐξαριθάζῃ, καὶ τοῦτό σοι ἐηλώσω. Le Pasteur se gardera bien de désavouer les prudents catéchistes qui n'ont pas tout dit, mais il expliquera leurs réticences volontaires.

Ce langage doit paraître d'autant moins surprenant qu'on peut l'éclairer par un grand nombre de faits parallèles. C'est un procédé familier aux Pères que de présenter, dans leurs œuvres pastorales, le baptême comme ce qu'il est en effet, un adieu définitif en droit — sinon toujours en fait — au péché, laissant dans l'ombre le recours à la miséricorde divine, que ces mêmes Pères, en d'autres occasions, nous montrent toujours ouvert au pécheur. Nous pourrions apporter comme exemples, non seulement saint Justin, presque contemporain d'Hermas, mais encore Tertullien, — le Tertullien du *De paenitentia*, — Origène, d'autres Pères encore, remarquables par leur énergie à combattre le rigorisme novatien et à élargir les voies du salut : saint Ambroise, saint Pacien, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, et en général les auteurs de catéchèses[1]. Les missionnaires ne parlent pas

1. C'était déjà le mot d'ordre de la II[e] *Clementis*, 8, 6 : Τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν. — Saint Justin redit aux Juifs qu'ils n'ont qu'un moyen de salut : croire en Jésus-Christ, recevoir le baptême et dès lors vivre sans péché : *Dial.*, 44, *PG.*, VI, 572 A : Ἔστι δ' οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρόν, ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε. Cependant saint Justin n'entend pas dire qu'il n'y a plus d'espoir pour qui tombe après le baptême : voir *ibid.*, c. 47 et 141. — Tertullien, *De baptismo*, 15 : « Semel ergo lavacrum inimus, semel delicta diluuntur, quia ea iterari non oportet. » *Id.*, *De paenitentia*, 5 : « Hoc enim dico : paenitentiam quae per Dei gratiam ostensa et indicta nobis in gratiam nos Domino revocat, semel cognitam atque susceptam nunquam posthac iteratione delicti resignari oportere. » — Origène va plus loin, quand il pose en thèse générale que l'homme trouve avantage à être trompé quant à la rigueur de la loi, si cette erreur l'induit à l'observer plus exactement. *In Ierem.*, *Hom.* XIX, 4, *PG.*, XIII, 508 CD : Εἰσί τινες οἱ διὰ τοῦτο ἀσκοῦντες ἁγνείαν

autrement quand, dans la chaire chrétienne, ils insistent sur l'impossibilité morale de se relever après certaines chutes plus lourdes, et font appel, par exemple, à la parabole évangélique du démon rentrant avec sept autres démons pires dans l'homme d'où il a été chassé (*Lc.*, IX, 24 sqq.), pour engager les nouveaux convertis à ne plus commettre aucun péché, car ils ne seraient pas assurés de pouvoir se convertir encore. Les maîtres cités par Hermas poursuivaient le même but et par les mêmes moyens; on ne voit pas qu'ils aient *refusé* la pénitence à ceux qui la demandaient[1].

Pour mieux entendre Hermas, nous avons consulté Clément d'Alexandrie, et assurément nous en avions le droit, car Clément nomme Hermas et le commente ex-professo. Nous

καὶ τὴν καθαρότητα, καὶ ἄλλοι οὐ διὰ τοῦτο ἀσκοῦσι τὴν μονογαμίαν, ἐπεὶ προσεδόκησαν ἀπόλλυσθαι τὸν συνουσιάσαντα γαμικῶς, ἀπόλλυσθαι τὸν διγαμήσαντα... Μακαριώτερον μὴν ἦν τὸ καθαρεύειν καὶ μὴ διγαμεῖν μὴ ἠπατημένην, καὶ ὁρᾶν ὅτι μετέχει μὲν σωτηρίας τινὸς καὶ ἡ δίγαμος, οὐ μὴν τοσαύτης μακαριότητος ὅσης ἡ καθαρεύσασα. Εἰ δὲ μὴ δύναται τοῦτο, βέλτιον τὸ ἠπατῆσθαι... Πολλὰ δ' ἂν καὶ ἄλλα εὑρεθείη κατὰ ἀπάτην ἀφ' ἡμῶν γενόμενα, καὶ ὠφελοῦντα ἡμᾶς. — Saint Ambroise, *De paenitentia*, II, 10, 95, *PL.*, XVI, 520 A : « Merito reprehenduntur qui saepius agendam paenitentiam putant; quia luxuriantur in Christo. Nam si vere agerent paenitentiam, iterandam postea non putarent; quia sicut unum baptisma, ita una paenitentia. » — Saint Pacien, *Ep.*, I, 5, *Ad Sympronianum*, *PL.*, XIII, 1055 : « De paenitentia vero, Deus praestet ut nullis fidelibus necessaria sit; nemo post sacri fontis auxilium foveam mortis incurrat; nec tarda solamina ingerere sacerdotes aut docere cogantur, ne peccandi iter aperiant, dum peccanti remediis blandiuntur. Sed nos hanc indulgentiam Dei nostri miseris non beatis, non ante peccatum sed post peccata detegimus: nec sanis medicinam, sed male habentibus nuntiamus. » — Saint Jean Chrysostome, sur *Hebr.*, XII, 17, *Hom.*, XXXI, 2, *PG.*, LXIII, 215 : Τοῖς μὲν γὰρ μηδέπω πεσοῦσιν οὕτω διαλέγεται, τῷ φόβῳ συγκροτῶν αὐτούς, καί φησιν ὅτι οὐκ ἔστι πεσόντα παραμυθίας τυχεῖν· τοῖς δὲ πεσοῦσιν, ὥστε μὴ εἰς ἀπόγνωσιν ἐμπεσεῖν, τἀναντία παραινεῖ. — Saint Augustin, *Serm.*, CCCLII, 3, *PL.*, XXXIX, 1558 : « Hoc genus paenitentiae nemo sibi proponat, ad hoc genus nemo se praeparet. Tamen, si forte contigerit, nemo desperet. » — Saint Pacien, saint Chrysostome et saint Augustin parlent exactement comme le Pasteur d'Hermas.

1. Encore moins verra-t-on rien de tel dans un autre passage où il est question d'hommes qui « s'opposent à la pénitence », *Sim.*, VIII, 6, 5. Car le contexte montre clairement qu'il ne s'agit pas de *docteurs rigoristes*, mais tout au contraire de *pécheurs scandaleux*, artisans de perversion, qui s'opposent à la conversion des âmes : ὑποκριταὶ καὶ ψεύδαγγελοι ξένας εἰσφέροντες καὶ ἐκστρέφοντες τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ, μάλιστα δὲ τοὺς ἡμαρτηκότας, μὴ ἀφιέντες μετανοεῖν αὐτούς...

serions presque tenté de consulter aussi Tertullien, qui, dans son traité *De paenitentia,* s'inspire manifestement d'Hermas. On retrouve là, sur la question des deux pénitences, l'une antérieure et l'autre postérieure au baptême, des développements exactement parallèles à ceux du *Pasteur*[1]. Il est vrai que Tertullien, dans ce traité, ne nomme pas Hermas; et le parallélisme que nous signalons ne peut être invoqué légitimement que si l'on suppose le sens des paroles d'Hermas préalablement fixé par une exégèse directe. Laissons donc provisoirement de côté le *De paenitentia;* des relations de Tertullien avec Hermas, ne retenons que le jugement par lui porté sur le *Pasteur*. Ce jugement est double. Dans son traité *De oratione,* qui appartient à sa période catholique, il s'exprime sur le *Pasteur* avec beaucoup de respect, en des termes qui pourraient même convenir aux Écritures canoniques[2]. Devenu montaniste, il marque, au contraire, sa réprobation avec une extrême violence[3] : le *Pasteur* n'est plus que le manuel des adultères. Que prouve ce changement d'attitude? Que le Pasteur était en bon renom auprès de tous les catholiques? Ce serait beaucoup dire. Mais il prouve sûrement qu'Hermas était considéré par tous, catholiques et montanistes, comme un auteur plutôt indulgent. Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de se défier *a priori* de l'exégèse moderne qui en fait un auteur sévère? Ce jugement des générations les plus voisines d'Hermas est à nos yeux la confirmation éclatante de toutes les considérations intrinsèques et extrinsèques par lesquelles cette exégèse moderne nous a paru condamnée[4].

1. Il y a lieu de rapprocher surtout Hermas, *Mand.*, iv, 3 et Tertullien, *Paen.*, 7. Nous le ferons ci-dessous, ch. V, p. 169.

2. Tertullien, *De oratione,* 16 : « Hermas ille, cuius Scriptura fere Pastor inscribitur... » — (allusion à *Vis.*, v, 1).

3. Tertullien, *De pudicitia*, 10 : « Scriptura Pastoris, quae sola moechos amat. » — *Ibid.*, 20 : « Illo apocrypho Pastore moechorum. »

4. Nous renvoyons en appendice un rapprochement instructif entre Hermas et saint Épiphane.

III

LA HUITIÈME ET LA NEUVIÈME PARABOLES.

Les dix paraboles du Pasteur, qui forment la troisième et plus considérable partie du livre d'Hermas, sont particulièrement riches en traits descriptifs concernant l'économie de la pénitence chrétienne. Il s'agit cette fois principalement de la pénitence des baptisés. Nous esquisserons rapidement la VIII[e] et la IX[e] paraboles.

La VIII[e] montre la Providence divine à l'œuvre dans la conduite de toutes les âmes. Hermas voit un grand saule couvrant des plaines et des montagnes et abritant tous ceux qui ont été appelés du nom du Seigneur. Un ange glorieux, armé d'une faucille, en coupe des rameaux et en remet un à chacun de ceux qui sont réunis sous l'arbre. Malgré le retranchement de tant de rameaux, l'arbre demeure aussi vigoureux et aussi touffu. Puis l'ange se fait rendre les rameaux et les inspecte : il y en a de plus ou moins secs, de plus ou moins verts, quelques-uns sont rongés par les insectes, d'autres couverts de feuilles et même de fruits. L'ange couronne ceux dont les rameaux avaient des feuilles et des fruits, et les envoie à la tour, vêtus de blanc et marqués du sceau baptismal. Quant aux autres, il les confie au Pasteur, qui recueille les rameaux par catégories, les plante en terre et les arrose abondamment, au point qu'ils disparaissent sous l'eau. Après quoi il dit à Hermas : dans quelques jours, nous reviendrons les voir, j'espère que la plupart auront reverdi. Hermas se fait expliquer le mystère de cet arbre. C'est la loi de Dieu, annoncée par toute la terre. L'ange est le glorieux Michel, intendant du peuple de Dieu. Ceux-là seuls ont été introduits dans la tour qui avaient gardé cette loi; les autres sont confiés au Pasteur, ange de la pénitence. Quant aux fruits qu'ont poussés certains rameaux, ils figurent les souffrances endurées pour Dieu. Quelques jours après, le Pasteur revient, accompagné d'Hermas, et réitère l'appel. Chacun arrache son rameau et l'apporte : comme la première fois, il s'en trouve

de rongés, qui n'ont pu revivre, il s'en trouve qui ont plus ou moins reverdi, il s'en trouve enfin qui ont poussé des feuilles et même des fruits. Le Pasteur explique à Hermas comment Dieu a donné sa grâce à ceux qui étaient capables d'un vrai repentir. Hermas insiste pour connaître en détail le symbolisme des rameaux, afin d'en faire part à ceux qui, ayant cru et reçu le sceau (baptismal), et puis l'ayant brisé au lieu de le garder intact, pourront encore ouvrir les yeux sur leurs fautes et recevoir le sceau que leur rendra le Pasteur[1], envoyé par Dieu en sa miséricorde pour renouveler leurs esprits. Cette image du sceau restauré par le Pasteur est très suggestive : peu de paroles, chez Hermas, font mieux saisir le rôle dévolu au ministre de la pénitence. Le Pasteur se rend au désir d'Hermas; il lui explique comment tous ceux qui ont fait une sincère pénitence sont devenus bons et ont mérité d'être admis soit dans les murs extérieurs, soit même à l'intérieur de la tour[2]. Il lui explique en outre le symbolisme de chaque catégorie de rameaux. Hermas ajoute[3] :

Ayant achevé l'explication de tous les rameaux, il me dit : Va, et dis à tous de se convertir, et ils vivront pour Dieu : car le Seigneur, touché de pitié, m'a envoyé pour donner à tous la pénitence, encore que quelques-uns s'en soient rendus indignes par leurs œuvres; mais le Seigneur magnanime veut que l'appel fait par son Fils ne soit pas frustré. — [2] Je lui dis : Seigneur, j'espère qu'à me voir tous feront pénitence : j'ai confiance que chacun, reconnaissant ses œuvres et frappé de la crainte de Dieu, fera pénitence. — [3] Il me répond : Tous ceux qui se repentiront de tout leur cœur et se purifieront des vices que j'ai dits et n'ajouteront pas à leurs péchés, recevront du Seigneur la guérison de leurs péchés passés, à condition de ne pas hésiter à garder ces commandements, et ils vivront pour Dieu. Mais tous ceux, dit-il, qui ajouteront à leurs péchés et marcheront dans les passions du siècle présent, se condamneront à mort. [4] Pour toi, marche dans mes commandements, et tu vivras pour Dieu; et tous ceux qui marcheront

1. *Sim.*, VIII, 6, 3 : Ἵνα ἀκούσαντες οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγῖδα καὶ τεθλακότες αὐτὴν καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιῆ, ἐπιγνόντες τὰ ἑαυτῶν ἔργα μετανοήσωσι, λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγῖδα... — Dans sa pénétrante étude sur *Sphragis*, p. 138 (Paderborn, 1911), M. F. J. Dölger fait remarquer la souplesse de cette métaphore du sceau : elle évoque ici l'image d'une cire ou d'une argile repétrie pour recevoir une nouvelle empreinte. On peut comparer II[a] *Clementis*, 8, 1-3.

2. *Sim.*, VIII, 6, 6.

3. *Sim.*, VIII, 11, 1-4.

dans ces commandements et pratiqueront le bien, vivront pour Dieu.

La IX[e] parabole apporte de nouveaux éclaircissements. Le Pasteur annonce à Hermas qu'il va lui dévoiler plus pleinement le mystère auquel déjà il fut initié par l'Esprit divin qui l'entretint sous la forme de l'Église, touchant la construction de la tour (III[e] vision). Il l'emmène sur une montagne d'Arcadie, d'où il découvre une vaste plaine, et, autour de cette plaine, douze montagnes d'aspects divers. Au milieu de la plaine, s'élève, dominant toutes les montagnes, une haute roche blanche, carrée, vaste comme le monde. Dans cette roche est taillée une porte brillante comme le soleil, autour de laquelle se tiennent douze vierges glorieuses. Vêtues de robes blanches, alertes, elles ont l'épaule droite dégagée comme pour accomplir un travail. Surviennent six hommes hauts et glorieux, qui en appellent un grand nombre d'autres et se mettent en devoir de construire une tour au sommet de la roche. Dix pierres carrées, brillantes, non taillées, sont tirées d'un abîme et, portées une à une sur les bras des vierges, passent par la porte pour être remises aux constructeurs de la tour. Successivement sont tirées de l'abîme encore vingt-cinq pierres, puis trente, puis quarante.

En prenant place dans le mur, ces pierres perdent leur couleur propre, pour revêtir une blancheur uniforme. Cependant, il s'en trouve qui font tache : celles-là n'avaient point passé par la porte ni été transmises par la main des vierges. Les six constructeurs de la tour les font reporter au lieu d'où elles ont été tirées et remplacer par d'autres : ils donnent des ordres pour qu'on n'introduise plus de ces pierres de contrebande. La construction est suspendue : on attend la visite du Maître. Hermas en profite pour demander l'explication de ce qu'il a sous les yeux. Cependant, le Maître arrive. C'est un géant plus haut que la tour. Une verge en main, il touche une à une les pierres de la construction : au contact de la verge, quelques-unes deviennent noires comme suie, d'autres avariées, fendues, mutilées, d'autres ni blanches ni noires, d'autres hérissées d'aspérités, ne pouvant s'enchâsser dans

l'ensemble, d'autres couvertes de taches : le Maître les fait déposer au pied de la tour et remplacer par des pierres neuves. Avant de se retirer, le Maître confie au Pasteur toutes ces pierres arrachées de la tour et mises au rebut: il lui recommande de les nettoyer avec soin, car plusieurs pourront encore servir : qu'il les introduise dans la tour. Quant à celles qui ne pourraient s'enchâsser dans les autres, qu'il les jette au loin. Resté seul avec Hermas, le Pasteur lui annonce qu'il va tailler la plupart de ces pierres et les faire entrer dans la construction. Après deux jours, il revient et procède à l'inspection. Après avoir subi une taille, beaucoup de ces pierres sont remises aux vierges, qui les introduisent à l'intérieur de la maçonnerie, comme matériaux de second ordre: d'autres sont entassées avec les pierres noires: quelques-unes, enfin, sont employées au revêtement, comme matériaux de choix. Il y avait de certaines pierres blanches, rondes, particulièrement rebelles à la taille : le Pasteur se décide à choisir quelques-unes des plus grosses et des plus belles, pour les appliquer au revêtement: les autres ne furent pas rejetées, mais mises provisoirement en réserve dans la plaine d'où on les avait prises. Puis on appela douze femmes, remarquablement belles, mais d'un aspect sauvage : vêtues de noir, les épaules dégagées, les cheveux épars. Le Pasteur leur livra les pierres de rebut, et leur ordonna de les reporter aux montagnes d'où on les avait prises : ce qu'elles firent allègrement.

Une fois la place nette, le Pasteur invite Hermas à faire le tour de la construction. La tour était magnifique : si bien bâtie et si bien jointe qu'on l'eût crue monolithe et taillée en pleine roche. Confié par le Pasteur aux soins des vierges, Hermas passe avec elles la nuit en prières.

Le lendemain, il apprend du Pasteur tout ce qu'il souhaitait savoir.

La roche et la porte figurent le Fils de Dieu. La roche est ancienne, parce que le Fils de Dieu, premier-né de toute créature, fut conseiller du Père dans l'œuvre de la création. La porte est neuve, parce que, depuis son avènement en ce monde, nul ne peut avoir accès au royaume de Dieu que par le Fils. La foule des constructeurs de la tour est la glorieuse troupe

des anges; le maître de la tour, c'est encore le Fils de Dieu, dont il faut avoir reçu le nom pour entrer au royaume. Hermas poursuit [1] :

13. Et la tour, dis-je, qu'est-elle? — La tour, dit le Pasteur, c'est l'Église. — [2] Et les vierges, qui sont-elles? — Ce sont, dit-il, les esprits saints; et l'homme ne saurait entrer dans le royaume de Dieu si elles ne le revêtent de leur vêtement : si tu ne reçois que le nom, sans recevoir d'elles le vêtement, cela ne te servira de rien; car ces vierges sont les puissances du Fils de Dieu. Si tu portes le nom sans porter sa vertu, en vain porteras-tu le nom. [3] Quant aux pierres, dit-il, que tu as vues rejetées, ce sont ceux qui ont porté le nom, mais n'ont pas revêtu le vêtement des vierges. — Quel est, dis-je, leur vêtement, Seigneur? — Leur vêtement, dit-il, ce sont leurs noms mêmes. Qui porte le nom du Fils de Dieu, doit en outre porter les noms de ces vierges; car le Fils [de Dieu] lui-même porte leurs noms. [4] Toutes ces pierres, dit-il, que tu as vues entrer dans la construction de la tour, transmises par leurs mains et fixées dans la construction, ont revêtu la vertu de ces vierges. [5] Aussi vois-tu la tour ne faisant qu'un monolithe avec le roc : ainsi ceux qui ont cru au Seigneur par son Fils et qui ont revêtu ces esprits, ne seront qu'un esprit, qu'un corps, et leurs vêtements n'auront qu'une couleur. Ceux-là, qui portent les noms des vierges, ont leur demeure dans la tour. — [6] Et les pierres rejetées, Seigneur, pourquoi ont-elles été rejetées? Elles avaient pourtant passé par la porte, et, transmises par les mains des vierges, étaient entrées dans la construction de la tour. — Puisque tu veux tout savoir, dit-il, et poses tant de questions, écoute ce qui concerne les pierres rejetées. [7] Tous ceux-ci ont reçu le nom du Fils de Dieu, et la vertu de ces vierges. Ayant donc reçu ces esprits, ils sont devenus forts et ont été associés aux serviteurs de Dieu, n'ayant qu'un esprit, qu'un corps, qu'un vêtement; car ils avaient les mêmes pensées et pratiquaient la justice. [8] Mais après quelque temps, ils se sont laissé séduire par les femmes que tu as vues vêtues de noir, les épaules dégagées, les cheveux épars, et belles : les ayant vues, ils s'éprirent d'elles, se revêtirent de leur vertu et dépouillèrent le vêtement et la vertu des vierges. [9] Aussi ont-ils été rejetés de la maison de Dieu et livrés à ces femmes : quant à ceux qui n'avaient pas été séduits par la beauté de ces femmes, ils sont demeurés dans la maison de Dieu. Voilà, dit-il, l'explication des pierres rejetées.

14. Eh quoi, dis-je, Seigneur, si ces hommes, dans cet état, se repentent, rejettent leur passion pour ces femmes, reviennent aux vierges et marchent dans leur vertu et dans leurs œuvres, n'entreront-ils pas dans la maison de Dieu? — [2] Ils y entreront, dit-il, s'ils rejettent les œuvres de ces femmes, reprennent la vertu des vierges et marchent dans leurs œuvres : et c'est pourquoi il y a eu un arrêt dans la construction, afin que, s'ils se repentent, ils puissent entrer dans la construction de la tour. Mais s'ils ne se repentent pas, alors d'autres y

1. *Sim.*, IX, 13, 1-14, 3.

entreront à leur place, et ceux-ci seront rejetés à tout jamais. — [3] Pour tout cela je rendis grâce au Seigneur, d'avoir eu pitié de tous ceux qui sont appelés de son nom, d'avoir envoyé son ange de la pénitence vers nous qui avions péché contre lui, d'avoir renouvelé notre esprit, et, alors que nous étions déjà perdus et sans espoir de vivre, d'avoir ressuscité notre vie.

Le Pasteur développe ensuite le symbolisme des douze vierges, qui sont les principales vertus chrétiennes, des douze femmes sauvages, qui sont les vices opposés à ces vertus, des diverses séries de pierres tirées de l'abîme, qui sont les diverses générations d'hommes justes : patriarches, prophètes, apôtres; enfin des douze montagnes, qui sont les douze tribus, ou plutôt les divers peuples du monde, appelés par le Fils de Dieu à l'unité de la foi. Il affirme la responsabilité plus grande encourue par ceux qui, ayant reçu le don de la foi, l'ont profané[1].

Celui qui, ignorant Dieu, fait le mal, sera châtié pour ce mal qu'il a fait; mais celui qui a connu Dieu, doit ne plus faire le mal, mais le bien. [2] Si donc, devant faire le bien, il fait le mal, n'est-il pas plus coupable que celui qui ignore Dieu? C'est pourquoi ceux qui, ignorant Dieu, font le mal, sont destinés à la mort, mais ceux qui, ayant connu Dieu et contemplé ses grandeurs, font le mal, seront châtiés doublement et livrés à la mort éternelle. Ainsi sera purifiée l'Église de Dieu. [3] De même que tu as vu les pierres enlevées de la tour, livrées aux esprits du mal et emportées, en sorte qu'il n'y aura qu'un seul corps de ceux qui auront été purifiés, de même que la tour parut comme d'une seule pierre après avoir été purifiée, ainsi en sera-t-il de l'Église de Dieu, après qu'elle aura été purifiée et qu'auront été rejetés les pervers, les hypocrites, les blasphémateurs, les lâches et autres adonnés à divers vices. [4] Après qu'ils auront été rejetés, l'Église de Dieu ne sera plus qu'un corps, une pensée, un esprit, une foi, une charité, et alors le Fils de Dieu y trouvera sa joie et ses délices, après avoir pris possession de son peuple pur.

Voici maintenant, d'après le Pasteur, le symbolisme des douze montagnes[2] :

1re montagne, noire : apostats, blasphémateurs de Dieu, traîtres aux serviteurs de Dieu. Pas de pénitence, la mort en perspective.

1. *Sim.*, IX, 18, 1-4. — 2. *Sim.*, IX, 19-29.

2e montagne, dénudée : hypocrites et docteurs du mal. Nul fruit de vérité. Quelque espoir de pénitence, à condition qu'ils se hâtent.

3e montagne, couverte de ronces et d'épines : riches, hommes embarrassés dans les affaires du siècle. Salut très compromis. Pourtant, qu'ils se hâtent, et ils se sauveront.

4e montagne, couverte d'herbes plus ou moins desséchées : lâches et faux chrétiens, qui ont le nom du Seigneur sur les lèvres, non dans le cœur. Ni vivants ni morts, à la merci de la première persécution, ils peuvent pourtant vivre s'ils se convertissent promptement.

5e montagne, verdoyante, à pentes raides : croyants entêtés et pleins d'amour-propre, voulant tout savoir et ne sachant rien. Leur amour-propre a éloigné d'eux l'intelligence des choses divines. Beaucoup sont perdus. D'autres se sauveront en s'humiliant.

6e montagne, ravinée, couverte d'une maigre végétation : rancuniers et médisants. Ce sont des fautes parfois légères et guérissables; parfois graves et laissant peu d'espoir pour le salut.

7e montagne, verdoyante et riante, couverte de troupeaux, peuplée d'oiseaux : cœurs simples et sans malice. Comblés des bénédictions divines.

8e montagne, sources nombreuses : apôtres et maîtres de la parole. Enseignent la parole du Seigneur en toute sainteté; seront réunis aux anges.

9e montagne, déserte, peuplée seulement de reptiles et d'animaux féroces : diacres prévaricateurs ; apostats endurcis ; perfides et méchantes langues. Leur foi demeure stérile. Pourtant, il reste une lueur d'espoir : qu'ils en profitent.

10e montagne, couverte d'ombrages, sous lesquels paissent des brebis : évêques et hospitaliers. Objet des prédilections divines, déjà leur place est avec les anges.

11e montagne, couverte d'arbres chargés de divers fruits : confesseurs, qui ont souffert volontiers pour le nom de Dieu et livré leurs âmes. Les fruits sont d'autant plus beaux que la confession a été plus généreuse. Purifiés de leurs fautes.

12e montagne, blanche : âmes simples qui ont toujours

ignoré le mal, comme des enfants. Ceux-là seront les plus grands de tous.

Ces nouveaux développements sur la tour, expressément rattachés par le Pasteur à ceux de la IIIe vision[1], présentent avec eux une réelle correspondance d'ensemble, et quelques divergences de détail.

Ici encore, la tour représente l'Église[2]. Nul n'y entre qu'en recevant le nom du Fils de Dieu, c'est-à-dire par le baptême[3]. Mais nous ne voyons plus que la tour soit bâtie sur les eaux. On nous dit seulement qu'elle a pour fondement le Fils de Dieu[4]. A la fois maître, fondement, porte de cette tour, le Fils de Dieu règle et contient tout. Le symbolisme des pierres est ici beaucoup plus varié. Les unes sortent de l'abîme[5], et ce ne sont plus, comme dans la IIIe vision, les martyrs : ce sont les justes de l'ancienne Loi[6], évangélisés après leur mort par les apôtres et les docteurs de la Loi nouvelle, et passés par l'eau baptismale pour entrer dans le royaume de Dieu : car nul ne saurait y entrer sans avoir reçu, avec le sceau baptismal, le nom du Fils de Dieu. Les autres pierres sont empruntées aux flancs des douze montagnes. On ne voit pas qu'aucune montagne soit exceptée : à toutes on demande des matériaux pour la construction[7] ; mais parmi ces pierres diverses de forme, de couleur, de dureté, plusieurs, malgré une taille énergique, n'entreront dans la construction que pour en être bientôt rejetées[8]. Le symbolisme des pierres de con-

1. *Sim.*, IX, 1, 2. 3.
2. *Sim.*, IX, 13, 1 : Ὁ πύργος, φησίν, οὗτος ἡ Ἐκκλησία ἐστίν.
3. *Sim.*, IX, 12.
4. *Sim.*, IX, 12. 1 : Ἡ πέτρα, φησίν, αὕτη καὶ ἡ πύλη, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστιν.
5. *Sim.*, IX, 4, 3 : Ἐκ τοῦ βυθοῦ. Cf. 16.
6. *Sim.*, IX, 16, notamment 5 : Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος. — Cette doctrine singulière est caractéristique de la foi à la nécessité du baptême.
7. *Sim.*, IX, 4, 5 : Παρεφέροντο οὖν ἐκ πάντων τῶν ὀρέων χρόαις ποικίλαις λελατομημένοι ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν καὶ ἐπεδίδοντο ταῖς παρθένοις.
8. *Sim.*, IX, 8, 3 : Ἀπεβλήθησαν ἀπὸ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ πύργου. Cf. 8, 6. 7 ; 9, 4 ; 13, 6. 9 ; 18, 3. 4 ; 22, 3 ; 7, 1 : Τοὺς λίθους πάντας τοὺς παρὰ τὸν πύργον κειμένους, τοὺς ἀποβεβλημένους ἐκ τῆς οἰκοδομῆς ; cf. 8, 5 ; 9, 5 ; 12, 4 : 13, 3. 6. 9 ; 30, 1. — 14, 2 : Οὗτοι εἰς τέλος ἐκβληθήσονται ; 17, 5 : Ἐξεβλήθησαν ἐκ.

trebande, entrées dans la construction sans avoir passé par la main des vierges[1], c'est-à-dire des vertus chrétiennes, ni revêtu leur parure, paraît assez clair : ce sont les faux catéchumènes qui n'ont pas apporté au baptême la parure authentique des vertus chrétiennes et n'ont contracté des engagements que pour les trahir aussitôt. Nous reconnaissons assez distinctement, aux abords de la tour, παρὰ τὸν πύργον[2], ce lieu d'attente qui nous avait été montré dans la IIIe vision. Il se trouve là diverses sortes de pierres, attendant la taille nécessaire. Les unes viennent directement de la montagne : ce sont des catéchumènes[3]. Les autres ont déjà été insérées dans la construction, mais elles ont noirci sous la verge du Maître, ou de quelque autre manière se sont révélées impropres au rôle qui leur était destiné[4]. Elles attendent là une seconde taille, qui peut-être les rendra aptes à figurer dans la tour : ce sont des chrétiens pécheurs[5]. Les unes et les autres sont confiées à l'Ange de la pénitence, grand tailleur de pierres pour le compte du Seigneur[6]. Cette opération, plus ou moins laborieuse, est aussi plus ou moins fructueuse ; car il se trouve des pierres absolument rebelles à la taille[7]. La conception de l'édifice demeure la même quant au fond. La tour ne doit, en définitive, renfermer que des pierres brillantes ; l'Église ne doit rien contenir que de pur. Mais on voit distinctement ce qui, dans la IIIe vision, n'apparaissait pas : l'Église de la terre accueille, pour un temps, certains éléments impurs, destinés à en être expulsés avant le jour de la consommation suprême, où l'Église des saints, réalisant pleinement son idéal, réjouira à jamais le regard de Dieu.

Enfin la place est nette aux abords de la tour : il ne s'y trouve plus de pierres attendant leur emploi. Le dernier mot

τοῦ γένους τῶν δικαίων ; 18. 3 : Τοὺς λίθους ἠρμένους καὶ παραδεδομένους τοῖς πνεύμασι τοῖς πονηροῖς καὶ ἐκεῖθεν ἐκβληθέντας. — 23, 3 : Ἀπὸ τοῦ πύργου ἀπερρίφησαν καὶ ἀπεδοκιμάσθησαν τῆς οἰκοδομῆς αὐτοῦ.

1. *Sim.*, IX, 4, 6-8. — 2. *Sim.*, IX, 4, 8 ; 6, 5.8 ; 7, 1.

3. *Sim.*, IX, 4, 8 ; 6, 8 ; cf. 30, 5 ; 31, 1.2. — 4. *Sim.*, IX, 6, 4.5 ; cf. 7, 1.

5. *Sim.*, IX, 5, 3 : Οὔπω, φησί, δύναται ἀποτελεσθῆναι ὁ πύργος, ἐὰν μὴ ἔλθῃ ὁ Κύριος αὐτοῦ καὶ δοκιμάσῃ τὴν οἰκοδομὴν ταύτην, ἵνα, ἐάν τινες λιθοὶ σαπροὶ εὑρεθῶσιν, ἀλλάξῃ αὐτούς.

6. *Sim.*, IX, 7. 8. 9. — 7. *Sim.*, IX, 8, 3.

du Pasteur est un mot d'encouragement et d'espérance pour tous ceux qui, s'étant laissé faire par l'architecte divin, sont redevenus matériaux utiles. Voici comme il parle à Hermas[1] :

> Pourquoi ne m'as-tu pas interrogé sur la forme des pierres réintégrées dans la construction après avoir subi une taille? — Je l'ai oublié, Seigneur. — [3] Écoute donc ce qui concerne ces pierres. Elles figurent ceux qui ont entendu mes commandements et fait pénitence de tout leur cœur. Le Seigneur, ayant vu que la pénitence était bonne et pure, et qu'ils y pouvaient persévérer, a ordonné que leurs anciens péchés fussent effacés. Ces formes étaient leurs péchés : nous les avons aplanies, de sorte qu'on n'y perçoit plus d'aspérités.

Comment se réconcilie, dans la pensée d'Hermas, cette nouvelle conception de la tour, objet de la IX[e] parabole, avec la conception primitive, objet de la III[e] vision? Par le progrès de l'exposition, progrès qui peut-être n'a rien de prémédité, mais reflète des préoccupations différentes. Le procédé constant du Pasteur consiste, non à désavouer les développements précédents, mais à les compléter et à ouvrir des horizons nouveaux au fur et à mesure des besoins. Primitivement, la pénitence postbaptismale était laissée hors de la perspective du voyant. Le IV[e] commandement a soulevé le voile et découvert toute cette économie de la pénitence chrétienne, qui s'étend par delà le baptême. Les dernières paraboles achèvent de l'éclairer.

Tout n'est pas cohérent, tant s'en faut, dans ce symbolisme. En particulier, nous serions fort en peine d'expliquer l'attribution de ces douze montagnes à douze catégories d'âmes chrétiennes, puisque ces âmes ne deviennent telles que conséquemment à leur baptême et à l'exercice ultérieur de leur liberté. Le Pasteur nous dit, en commençant son explication[2], que ces douze montagnes figurent les douze tribus, c'est-à-dire tous les peuples répandus sous le ciel, et ceci n'offre pas de difficulté; mais la suite nous montre que chaque montagne symbolise un état d'âme, et l'on a vu plus haut[3] que les pierres rejetées de la tour,

1. *Sim.*, IX, 33, 2. 3.
2. *Sim.*, IX, 17. — 3. *Sim.*, IX, 9, 5.

figurant diverses catégories de pécheurs, sont reportées à la montagne d'où elles furent primitivement extraites; il semblerait donc que l'appartenance primitive de ces âmes à telle ou telle montagne préjugeait l'usage ultérieur de leur liberté et leur destinée dans l'Église. Accorde qui pourra toutes ces données; voilà un exemple des questions insolubles que soulève l'opuscule. Ne nous attardons pas à les discuter. Il suffit que l'intention générale reste assez claire pour qu'on en puisse marquer la direction.

IV

CONCLUSIONS.

Nous nous sommes attaché jusqu'ici à recueillir, dans l'œuvre entière d'Hermas, les traits les plus représentatifs de sa doctrine pénitentielle. De l'ensemble, se dégagent certaines conclusions; il nous reste à les formuler.

1° Sa prédication de la pénitence s'adresse à tous, et n'exclut du pardon aucun pénitent sincère[1]. Cela, il le

1. Sur cette conclusion capitale, je suis pleinement d'accord soit avec M. Vacandard soit avec Mgr Batiffol. M. Vacandard écrit en 1899, *RCF.*, t. XXI, p. 35 : « Au temps d'Hermas, l'adultère était encore un péché rémissible », et en 1907, *RCF.*, t. L, p. 128 : « Il est sûr que le Pasteur préconisait l'indulgence, même en faveur des adultères. » Mgr Batiffol écrit en 1904, *Études d'histoire et de théologie positive*[3], I, p. 66 : « Le principe est affirmé du droit au pardon pour le chrétien failli. Hermas l'affirme au nom du presbytérat romain et de la conscience chrétienne. Mais l'encratisme est encore trop répandu, il s'accorde trop bien avec le pharisaïsme qui est l'ivraie de toute forte vertu, pour ne pas faire échec longtemps à la doctrine indulgente. » Et en 1906, *BLE.*, p. 128 : « Je crois avoir montré... que, au second siècle, le principe a été clairement posé du droit des pécheurs, de tous les pécheurs, au pardon de Dieu et à la réconciliation de l'Église. » — On remarquera seulement que ces jugements, concordant sur l'assertion principale, se nuancent, quant au détail, d'hypothèses divergentes. M. Vacandard écrit : « Au temps d'Hermas, l'adultère était *encore* un péché rémissible. » Ce qui annonce une réaction dans le sens de la rigueur. Mgr Batiffol écrit : « L'encratisme est *encore* trop répandu... pour ne pas faire échec longtemps à la doctrine indulgente. » Ce qui présente l'œuvre d'Hermas comme une réaction commencée dans le sens de l'indulgence. Entre ces deux hypo-

répète si souvent qu'on ne peut raisonnablement en douter[1]. Par ailleurs, il ne se dissimule pas que quelques-uns sont si profondément enfoncés dans le péché que, pour en sortir, un effort extraordinaire leur serait indispensable. Tous ne le feront pas. Il parle d'autant plus fort qu'il faut provoquer une résolution plus énergique, et, à ceux qu'il voit presque perdus, ne dissimule pas la gravité de leur situation. Mais à Dieu ne plaise qu'il en désespère aucun ! Les ouvriers à ses ordres empruntent des pierres à chacune des douze montagnes.

Personnellement, Hermas est un chrétien fervent et un ascète. A ce titre, il est qualifié par l'Église d'*encratite*[2] — Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής — nom qui marque ici l'abstention de toute œuvre ou pensée mauvaise. On peut en lire le commentaire détaillé dans le VIII[e] commandement, où le verbe ἐγκρατεύεσθαι revient jusqu'à vingt et une fois en une page[3]. Plus brièvement, le Pasteur résume son programme en ces termes, dans la V[e] parabole[4] : « Ne commettre aucun mal, servir le Seigneur d'un cœur pur, garder ses commandements, marcher dans ses volontés, n'admettre en son cœur

thèses contraires, on n'est pas obligé de prendre parti, d'autant qu'une troisième hypothèse demeure ouverte et, pour ma part, je la crois plus plausible : c'est qu'il n'y eut réaction, pour nous perceptible, en aucun sens.

1. Ainsi, *Mand.*, IV, 3, 7 ; à propos de la parabole des rameaux, *Sim.*, VIII, 2, 9 : « C'est la volonté de celui qui a fait cet arbre, que tous ceux qui en auront reçu des rameaux, vivent. » Le Pasteur déclare, sans restriction aucune, que la pénitence c'est la vie assurée, et que l'impénitence c'est la mort. *Sim.*, VIII, 6, 6 : Βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι ἡ μετάνοια τῶν ἁμαρτιῶν ζωὴν ἔχει, τὸ δὲ μὴ μετανοῆσαι θάνατον. — A propos de la parabole de la tour, le Fils de Dieu dit au Pasteur, *Sim.*, IX, 7, 2 : « Nettoie soigneusement ces pierres, et introduis dans la construction de la tour celles qui pourront s'adapter aux autres. » Ce n'est pas la faute du Pasteur s'il s'en trouve d'entièrement pourries. Voir encore *Sim.*, IX, 33, 3.

2. *Vis.*, I, 2, 4.

3. *Mand.*, VIII, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 12. — Le mot ἐγκράτεια se lit *Vis.*, II, 3, 2 ; III, 8, 4. 7 ; *Mand.*, VI, 1, 1 ; VIII, 1 ; *Sim.*, IX, 15, 2 ; il désigne simplement la tempérance chrétienne. Nous disposons, en somme, pour fixer le sens de ce mot, d'une trentaine d'exemples, et l'on ne perçoit aucun flottement dans l'acception qu'en fait le Pasteur.

4. *Sim.*, V, 1, 5.

aucun mauvais désir; compter que, si l'on persévère ainsi dans la crainte de Dieu et dans l'abstention de toute œuvre mauvaise (ἐὰν... ἐγκρατεύσῃ ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος), on vivra pour Dieu. » C'est là tout simplement le programme d'un christianisme intégral; il n'a rien de commun, que le nom, avec l'encratisme que, vers le même temps, Marcion proposait à sa secte naissante[1] et qui comportait, entre autres rigueurs, la réprobation du mariage et le mépris de la création matérielle. Il est vrai que, *postérieurement* à cette appellation d'encratite, Hermas reçoit encore de l'Église une invitation à considérer désormais son épouse comme une sœur[2]; mais cette invitation n'est point mise en rapport avec l'appellation préalable d'encratite; elle n'en est point une condition essentielle. L'encratisme proposé à tous par le VIII[e] commandement du Pasteur n'est que la pratique fervente de la loi chrétienne. Il n'y a d'ailleurs ici aucun contre-coup perceptible dans l'administration de la pénitence. Ces précisions paraissent indispensables pour prévenir les malentendus auxquels peuvent donner lieu les multiples acceptions de ce mot. Le seul encratisme dont on rencontre la trace dans le *Pasteur*, est affaire de *ferveur personnelle*, non de discipline ecclésiastique.

Parmi les pécheurs qu'il stimule, les impudiques et les apostats semblent, de tous, les plus gravement compromis. Nous savons déjà comment il parle aux impudiques. Quant aux apostats, la sévérité de son langage peut donner à croire que tout est perdu. Nous les avons rencontrés dans cette région de mort qu'est la première montagne[3] : ἀποστάται

1. Tertullien, *Adv. Marcionem*, I, 29; IV, 34. Voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 460 sqq.

2. *Vis.*, II, 2. 3.

3. *Sim.*, IX, 19. 1; cf. *Sim.*, VIII, 6. 4. Il n'est pas question expressément des homicides. Cependant on peut les croire inclus dans telles expressions générales. Par exemple, ne serait-ce pas le cas ici? Ces προδόται τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ sont des apostats qui ont aggravé leur apostasie par le blasphème envers Dieu et la trahison envers leurs frères. Cette trahison, par laquelle ils les livraient aux persécuteurs, pouvait renfermer toute la malice de l'homicide. Rapprocher le cas des apostats, traîtres et homicides, visés par saint Grégoire Thaumaturge, *Ep. canonica*, *PG.*, X, 1040 C.

καὶ βλάσφημοι εἰς τὸν Κύριον καὶ προδόται τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ. Τούτοις δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θάνατος δὲ ἔστι. S'ils appartiennent à la mort, c'est que l'on ne conçoit pas pour eux la possibilité de la pénitence qui les mènerait sûrement à la vie. Et pourtant, ici même, il faut tenir compte d'autres paroles. Voici la description de la neuvième montagne[1] :

Pour la neuvième montagne, déserte, peuplée de reptiles et de bêtes homicides, voici quels chrétiens on y trouve. [2] Les pierres qui portent des taches sont les diacres prévaricateurs qui ont pillé le bien des veuves et des orphelins et se sont enrichis par l'exercice de leur charge. S'ils persévèrent dans cette passion, ils sont morts sans espoir de vie; mais s'ils se convertissent et remplissent saintement leur charge, ils pourront vivre. [3] Les pierres envahies par les scories sont les renégats qui ne se sont pas convertis à leur Seigneur : restés en friche et déserts, ne s'attachant pas aux serviteurs de Dieu, dans leur isolement ils perdent leurs âmes. [4] De même, en effet, que la vigne abandonnée dans une haie, sans soin, dépérit, est isolée par les plantes envahissantes, et finalement devient sauvage et inutile au propriétaire, de même ces hommes se sont abandonnés et, tombés à l'état sauvage, deviennent inutiles à leur Seigneur. [5] Il y a pour eux une pénitence, s'ils n'ont pas renié du fond du cœur; mais pour celui qui aurait renié du fond du cœur, je doute qu'il puisse vivre. [6] Cela, je ne le dis point pour les jours à venir, afin que quelqu'un ayant renié fasse pénitence : car il n'y a pas de salut possible pour qui désormais renierait son Seigneur : mais pour les anciens renégats, il semble qu'il y ait une pénitence. Si donc quelqu'un doit faire pénitence, qu'il se hâte, avant l'achèvement de la tour; sinon, les femmes le mettront à mort. [7] Les pierres mutilées sont des fourbes et des médisants : il en est de même des animaux que tu as vus sur la montagne. Comme les animaux par leur venin empoisonnent et tuent l'homme, ainsi les paroles de tels hommes empoisonnent et tuent. [8] Ils sont donc mutilés dans leur foi, à cause de leur conduite personnelle. Toutefois quelques-uns ont fait pénitence et se sont sauvés. Les autres de cette catégorie peuvent aussi se sauver, à condition de faire pénitence : faute de faire pénitence, ils seront mis à mort par ces femmes dont la vertu est en eux.

Il y a donc des apostats sans espérance, parce qu'ils s'opiniâtrent dans l'apostasie et le blasphème, jusqu'à ne plus vouloir donner un regard au Dieu qu'ils ont quitté : leur cœur est complètement perverti. Mais s'ils étaient encore capables d'un bon mouvement, dès lors il y aurait espoir de salut. Toute la raison de leur perte est en eux-mêmes. Et il

1. *Sim.*, IX, 26.

faut bien remarquer que le Pasteur entend cela même de l'apostasie qui va jusqu'à l'idolâtrie. Car nous les trouvons sur la quatrième montagne, ces inconstants et ces lâches qui, au premier bruit de persécution, s'empressent de sacrifier aux idoles et rougissent du nom du Seigneur[1]. Il semble même que nous puissions nommer l'un d'eux. Dans la IIe vision[2], l'Église lançait ce sarcasme : « Tu diras à Maxime : Voici que la persécution approche : libre à toi de renier une seconde fois. » Ce renégat d'une persécution précédente avait peut-être sollicité et obtenu sa réintégration. Il fallait que son courage parût bien chancelant pour mériter une parole si dure. Quoi qu'il en soit, le Pasteur offre le salut aux apostats s'ils font vite pénitence. Et les propres enfants d'Hermas, coupables du même crime, obtiennent leur pardon[3]. Après comme avant le baptême, le seul signe certain de damnation, c'est l'obstination dans le mal[4]. Doctrine très évangélique, où l'on reconnaît l'écho distinct des anathèmes prononcés par le Seigneur contre le blasphème du Saint-Esprit.

Cette même description de la neuvième montagne donne lieu à une autre observation importante. Nous y retrouvons la différence de langage, déjà soulignée, à l'égard du péché déjà commis et à l'égard du péché possible. A l'égard du péché déjà commis, ce qu'il faut procurer à tout prix, c'est la conversion du cœur. Et c'est pourquoi le Pasteur n'hésite pas à entr'ouvrir la porte du salut, même au risque de paraître se démentir. A l'égard du péché possible et qu'il s'agit de conjurer, il se montre plus sévère, et nie expressément pour demain la chance de salut qu'il admet pour hier[5]. Conclu-

1. *Sim.*, IX, 21, 3 : Οἱ δίψυχοι, ὅταν θλῖψιν ἀκούσωσι, διὰ τὴν δειλίαν αὐτῶν εἰδωλολατροῦσι καὶ τὸ ὄνομα ἐπαισχύνονται τοῦ Κυρίου αὐτῶν. — Voir aussi *Mand.*, XI, 2-4 : les δίψυχοι consultent les devins, ce qui est encore une forme d'idolâtrie.

2. *Vis.*, II, 3, 4. — 3. *Vis.*, II, 2, 2; cf. *Sim.*, X.

4. *Vis.*, III, 7, 2. — Baumeister conclut de même, *Die Ethik des Pastor Hermae*, p. 52 : « Ausgenommen sind nur die Apostaten, denen keine Busse bereitet ist, und alle, die ihnen gleich sind. Die Allgemeinheit der Sündentilgung wird indessen hindurch keineswegs aufgehoben; die Frage ist nur, ob die Apostaten u. a. die subjective Möglichkeit, den Entschluss und Trieb zur Busse besitzen werden. »

5. *Sim.*, IX, 26, 6 : Καὶ τοῦτο οὐκ εἰς ταύτας τὰς ἡμέρας λέγω, ἵνα τις ἀρνησά-

rons-nous de ce flottement que les positions dogmatiques d'Hermas sont mal assurées? Nous croyons plutôt qu'on se tromperait en cherchant ici des positions dogmatiques. Nous ne sommes pas en présence d'un docteur, mais d'un manieur d'âmes, préoccupé de faire vouloir, et vouloir tout de suite, devant la persécution toujours menaçante, et dans l'attente de la parousie. L'opportunisme pastoral dont nous avons déjà signalé l'influence paraît seul donner la clef de ces inconséquences de langage. Une telle attitude ne serait pas justifiable en rigueur de dogme; elle s'explique, au contraire, très bien d'un point de vue économique et par le besoin de donner tout le relief possible à des vérités pressantes, par le contraste entre l'offre présente de la grâce et les menaces du jugement à venir. Je sais bien qu'à diverses reprises le Pasteur réitère ces menaces avec une extrême énergie. Ainsi[1] : « Le Maître l'a juré par sa gloire, sur ses élus : si, à ce jour marqué, il y a encore du péché, il ne saurait y avoir de salut pour les pécheurs : car la pénitence pour les justes a une fin; les jours de la pénitence sont accomplis pour tous les saints : au contraire, pour les Gentils, la pénitence reste ouverte jusqu'au dernier jour... Le Seigneur l'a juré par son Fils : ceux qui renieront son Fils renonceront à la vie, ceux qui le renonceront dans les jours à venir : car pour ceux qui l'ont déjà renié, en sa miséricorde il s'est laissé fléchir. » L'énergie de tels anathèmes prouve sans doute le grand désir qu'avait Hermas de faire entrer cette idée; elle ne prouve pas que ses paroles doivent être prises au pied de la lettre, comme des énoncés dogmatiques. D'autant qu'un tel énoncé dogmatique irait à l'encontre de la pensée de l'Église, telle que nous la manifestent de nombreux documents. Nous aurons occasion de produire certains témoignages d'où il semble bien résulter qu'à une date ancienne, au moins pour l'Occident et pour certaines catégories de pécheurs, il n'y avait pas espoir de réhabilitation *à la face de l'Église;* mais la possibilité d'une

μενος μετάνοιαν λάβῃ· ἀδύνατον γάρ ἐστι σωθῆναι τὸν μέλλοντα νῦν ἀρνεῖσθαι τὸν Κύριον ἑαυτοῦ· ἀλλ' ἐκείνοις τοῖς πάλαι ἠρνημένοις δοκεῖ κεῖσθαι μετάνοια. — Cf. *Sim.*, v, 7, 3.4.

1. *Vis.*, II, 2, 5-8.

réconciliation *avec Dieu* fut toujours réservée dans l'enseignement catholique ; l'idée d'une catégorie de pécheurs abandonnés par la miséricorde divine, n'appartient à la tradition officielle de l'Église ni au troisième siècle, ni au second. Que tel pasteur rigoriste, au sein même de l'Église, ait émis une telle idée, c'est un accident toujours possible, et dont il serait téméraire d'écarter *a priori* la réalité. Mais, d'autre part, il est *a priori* fort vraisemblable qu'il se rencontra, de tout temps, des prédicateurs préoccupés de terrifier les pécheurs par l'annonce d'une justice inexorable. Bien des indices relevés soit dans les visions, soit dans les paraboles dénotent quelque préoccupation de ce genre chez Hermas. L'explication complète du langage qu'il prête au Pasteur doit tenir compte du caractère personnel de l'auteur et du genre populaire de cette allégorie eschatologique[1].

Elle doit tenir compte aussi de la différence du langage entre les différentes parties du livre, différence de langage qui paraît bien refléter des situations différentes. Nous avons déjà signalé le caractère en quelque sorte extratemporel des *Commandements* du Pasteur, étrangers aux préoccupations d'actualité pressante. La différence n'est guère moins tranchée entre *Visions* et *Paraboles :* celles-là toutes pénétrées de l'idée de la persécution imminente, celles-ci écrites sans doute au sortir de la grande épreuve, durant un temps de répit. Le

1. On lira avec fruit Jean Réville, *Sur la valeur historique du témoignage du Pasteur,* Paris, 1900. Deux revues américaines viennent de reprendre simultanément, à des points de vue différents, la même question. M. Kirsopp Lake, *The Shepherd of Hermas and christian life in Rome in the second century,* dans *The Harward theological Review,* vol. IV, p. 25-46, Cambridge Massachusetts, 1911, étudie la part faite par Hermas au développement de la morale chrétienne et de la hiérarchie. M. Kerr D. Macmillan, *The Shepherd of Hermas, apocalypse or allegory?* dans *The Princeton theological Review,* vol. IX, p. 61-94, Princeton, 1911, met en lumière le caractère allégorique du livre. — Les attaches possibles du *Pasteur* d'Hermas avec la littérature hermétique de l'Égypte ont été admises beaucoup trop libéralement par M. R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechischaegyptischen und frühchristlichen Literatur,* Leipzig, 1904. Voir la critique judicieuse de M. G. Bardy, *Revue Biblique,* 1911, p. 391-407 ; et E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert,* Anhang : *Poimandres und Johannes*, p. 133 sqq., Freiburg i. B., 1910.

contraste apparaît surtout entre la IIe vision et la IXe parabole. Au temps de la IIe vision, la situation est extrême, les fidèles doivent se hâter pour profiter des dernières grâces[1]. Au temps de la IXe parabole, les circonstances ont changé, la grande épreuve est passée, un arrêt se produit dans la construction de la tour, pour permettre aux retardataires d'y entrer encore[2].

Ces délais successifs de la justice divine donnent la clef du dessein poursuivi en divers temps par Hermas. La IIe vision est comme un sermon sur le petit nombre des élus; la IXe parabole doit rallier les âmes pour un nouvel effort.

De là une modification importante, soit dans l'idéal proposé, soit dans la voie ouverte pour y tendre. La IIIe vision représentait l'Église toute pure, émergeant des eaux baptismales, telle en un mot qu'on pouvait la proposer à des catéchumènes; elle n'abordait pas ouvertement la question des chrétiens pécheurs. La IXe parabole s'adresse à des chrétiens formés; elle représente l'Église de la terre dans un perpétuel travail de renouvellement interne : des indignes y pénètrent, il faut les expulser, au moins jusqu'à ce qu'ils se soient rendus dignes d'y pénétrer à nouveau. C'est la réduction en acte des règles posées dans le IVe commandement, et nous retrouvons ici le même dualisme d'enseignement que là nous avions expliqué par les besoins différents des catéchumènes et des chrétiens : ici nous l'expliquerons par les besoins différents des *stantes* et des *lapsi*, des chrétiens fidèles et des autres. Telle paraît être la clef de différences de langage autrement inexplicables.

2° La doctrine pénitentielle du Pasteur est entièrement pénétrée par l'idée d'Église. C'est l'Église qui, la première,

1. *Vis.*, II, 2, 5 : Ἐὰν ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης ἔτι ἁμάρτησις γένηται, μὴ ἔχειν αὐτοὺς σωτηρίαν· ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος· πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις. — Cf. *Vis.*, III, 8, 9; 9, 5.

2. *Sim.*, IX, 5, 1 : Καὶ ἐτελέσθη τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ οἰκοδομή, οὐκ ἀπετελέσθη, ὅτι ὁ πύργος ἔμελλε γὰρ πάλιν ἐποικοδομεῖσθαι· καὶ ἐγένετο ἀνοχὴ τῆς οἰκοδομῆς. — 11, 2 : Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τῆς οἰκοδομῆς ἀνοχὴ ἐγένετο, ἵνα ἐὰν μετανοήσωσιν οὗτοι, εἰσέλθωσιν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου. Ἐὰν δὲ μὴ μετανοήσωσι, τότε ἄλλοι ἀπελεύσονται καὶ οὗτοι εἰς τέλος ἐκβληθήσονται.

apparut à Hermas et le remit aux mains de ce personnage mystérieux dont il nous répète l'enseignement. C'est encore l'Église que désigne l'allégorie fondamentale de la tour, introduite dans la III^e^ vision et reprise avec de nouveaux détails dans les deux paraboles les plus importantes, la VIII^e^ et la IX^e^.

D'ailleurs, la liturgie est en dehors de la perspective d'Hermas, aussi bien la liturgie de la pénitence que les autres, et si, d'un bout à l'autre de son livre, il a en vue la réconciliation ecclésiastique, il n'en désigne jamais le comment ni le ministre. On ne rencontre chez lui aucune allusion directe au pouvoir des clefs, et si nous essayons de préciser, d'après le Pasteur, dans quelle mesure on peut parler, au II^e^ siècle, d'une discipline de la pénitence, nous sommes réduits à des inductions plus ou moins vagues.

Néanmoins le développement garde perpétuellement contact avec l'Église telle qu'elle est, et l'intention d'y exercer une action efficace est évidente. Il est donc permis de chercher à soulever le voile, et à retrouver dans les peintures d'Hermas un décalque plus ou moins fidèle des institutions dont il a dû s'inspirer.

Le personnage du Pasteur n'appartient pas à l'humanité. Tous ses traits le rapprochent plutôt des autres ministres de la sagesse et de la bonté divine, tels que l'ange du châtiment, ou le glorieux ange Michel, chef du peuple de Dieu, ou encore cet ange Thegri qui apparaît une fois[1] domptant la persécution, sans parler des nombreux anges subalternes. Il ne s'élève pas au-dessus de la dignité d'un ange. Nul ne s'avisera de l'identifier avec le Fils de Dieu, dont il n'est que le serviteur[2]. D'autre part, le ministère qu'il remplit auprès de l'humanité sur terre, est ordonné à la perfection de l'Église, et empreint d'un caractère de justice distributive qui suggère très naturellement l'idée d'un gouvernement ecclésiastique, remplissant à l'égard des individus un office semblable[3].

1. *Vis.*, IV, 2, 4. — 2. *Sim.*, IX, 7, 1, etc.

3. Origène formulait déjà ce rapprochement, *In Ps.*, XXXVII, *Hom.* I, 1, *PG.*, XII, 1372 A : « Omnes episcopi atque omnes presbyteri vel diaconi erudiunt nos, et erudientes adhibent correptiones et verbis

Ceci nous invite à reconnaître dans le ministère de ce grand pénitencier qu'est le Pasteur[1] — ἐμοὶ ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη — quelque image du ministère de la réconciliation ecclésiastique, exercé souverainement par l'évêque. Ce ministère n'est pas décrit *ex professo*. Dirons-nous, pour cela, qu'il est absent? Ce serait fermer les yeux à des indices trop clairs. Par exemple, les mots ἄφεσις, ἄφεσις ἁμαρτιῶν se rencontrent chez Hermas cinq fois en deux pages : les trois premiers exemples se rapportent à la rémission baptismale[2]; les deux autres, à la page suivante, se rapportent à cette rémission postbaptismale dont le Pasteur est le héraut[3]. A cette même rémission postbaptismale se rapportent encore les deux exemples du verbe ἀφιέναι ἁμαρτίας[4]. Au reste, une expression particulière est peu de chose en comparaison de l'impression d'ensemble. Poursuivant de par l'Église un but immédiatement pratique, le Pasteur subordonne tout à l'accomplissement de cette mission. Conscient de sa responsabilité, il dispense la vérité dans la mesure convenable à l'imminence de la parousie[5] : il ne tiendra pas à lui que personne demeure hors de la tour, c'est-à-dire de l'Église.

austerioribus increpant. Est autem quando erudimur etiam a procuratoribus et actoribus, i. e. ab his angelis quibus creditae sunt dispensandae et regendae animae nostrae : quemadmodum describitur in quodam loco angelus paenitentiae qui nos suscipit castigandos, sicut *Pastor* exponit, si cui tamen libellus ille recipiendus videtur. » — Origène était bien éloigné du sentiment d'un récent éditeur d'Hermas : « Si Hermas admettait, dans la pénitence, une immixtion quelconque de l'Eglise, il ne le dit en tous cas nulle part. A prendre son livre tel qu'il est, sans le compliquer d'interprétations forcées et tendancielles, nous constatons que la pénitence y est affaire entre le pécheur et Dieu, exclusivement. » Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. lxxiii, Paris, 1912.

1. *Mand.*, iv, 3, 5. — 2. *Mand.*, iv, 3, 1. 2. 3. — 3. *Mand.*, iv, 4, 4.

4. *Vis.*, ii, 2, 4 : Μετὰ τὸ γνωρίσαι σε ταῦτα τὰ ῥήματα αὐτοῖς, ἃ ἐνετείλατό μοι ὁ δεσπότης ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ, τότε ἀφίενταί αὐτοῖς αἱ ἁμαρτίαι πᾶσαι ἃς πρότερον ἥμαρτον, καὶ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τοῖς ἁμαρτήσασιν μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας ἐὰν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μετανοήσωσιν καὶ ἄρωσιν ἀπὸ τῶν καρδιῶν αὐτῶν τὰς διψυχίας. — *Sim.*, vii, 4 : Τῶν οὖν μετανοούντων [εὐθὺς] δοκεῖς τὰς ἁμαρτίας ἀφίεσθαι; οὐ παντελῶς· ἀλλὰ δεῖ τὸν μετανοοῦντα βασανίσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ ταπεινοφρονῆσαι.

5. A cet égard seulement, nous admettons avec Mgr Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, t. I, p. 57, que la prédication d'Hermas a le caractère d'une mission exceptionnelle, d'une sorte de jubilé.

Par ailleurs, ceux à qui il destine ses enseignements, ne constituent pas une multitude amorphe ni un troupeau sans pasteur. Non seulement il a en vue l'Église, mais il l'a en vue à travers la hiérarchie, qui doit être le canal de ses enseignements. On se souvient que, dès les premières pages du livre, Hermas recevait mission de communiquer aux chefs de l'Église, aux prêtres, les paroles qu'il avait reçues. Les dernières pages nous remettent en présence de cette situation; elles nous montrent les évêques investis de fonctions pastorales [1], et rappellent la responsabilité encourue par les pasteurs du troupeau [2] : « Le Seigneur se réjouira s'il trouve tout en bon état. Mais s'il trouve quelque dommage, malheur aux pasteurs! Si les pasteurs eux-mêmes s'abandonnent, que répondront-ils pour le troupeau? Diront-ils que le troupeau leur a fait mal? on ne les en croira pas. C'est chose incroyable que le pasteur souffre de la part du troupeau. Au contraire, il sera châtié par surcroît, pour son mensonge. Je suis pasteur, et je dois rendre de vous un compte rigoureux. Avisez donc, tandis que la tour s'élève encore. »

Les traits sous lesquels le Pasteur se représente lui-même quand il définit son rôle, sont ceux d'un Pasteur des pasteurs, et les pasteurs sont les chefs de l'Église [3].

Cependant Funk a cru, et on l'a répété après lui, que la pénitence qu'Hermas a vue en vigueur parmi les fidèles et qui — toujours d'après la conception de Funk — ne devait pas exister après sa prédication, ne comportait pas de réconcilia-

Encore n'est-ce vrai que des visions et, à un moindre degré, des paraboles.

1. *Sim.*, IX, 27, 1-2. — 2. *Sim.*, IX, 31, 5-6; 32, 1.

3. Le caractère ecclésiastique de la réconciliation préconisée par Hermas, a été mis en excellente lumière par M. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. I, p. 126 sqq., Paderborn, 1908. — M. Zahn dit très bien, *Der Hirt des Hermas*. p. 356 : « ... dass die durch Hermas geschehene Offenbarung mit den praktischen Fragen der Kirchenzucht und Busspraxis nichts zu schaffen hat. Sie werden uberhaupt noch gar nicht gestellt. Die eigentlich brennende Frage ist keine im engeren Sinn kirchliche, sondern eine religiöse. » Il suffit de s'entendre sur le sens de ces mots *im engeren Sinn kirchliche*. La question ecclésiastique n'est pas posée directement et pour elle-même; seulement, elle est à l'arrière-plan de tout.

tion ecclésiastique[1]. Ce qui l'inclinait à le croire, c'est avant tout l'idée qu'il s'était faite de la discipline pénitentielle au siècle suivant. Il pensait qu'au troisième siècle la pénitence ne comportait pas normalement de réconciliation ecclésiastique, et faisait sur ce point appel aux témoignages de Tertullien, d'Origène et des clercs romains. Nous aurons occasion de revenir sur Tertullien, sur Origène et sur les clercs romains, et nous serons amenés à contredire ce jugement, que Funk n'a pas cru devoir maintenir plus tard[2]. Mais, pour nous en tenir à Hermas, nous croyons que ni le symbolisme de la tour, ni le parallélisme des deux pénitences antérieure et postérieure au baptême, ni l'ensemble du livre, n'offrent un sens acceptable si l'on y voit autre chose que la prédication de la pénitence sous la direction et le contrôle de l'Église, et si l'on ôte à l'insertion dans la tour la valeur d'une réconciliation ecclésiastique[3].

1. Funk, *KGAU.*, t. I, p. 171 : « Es fragt sich wie die Busse (nach der Taufe) die Hermas vorfand und die nach seiner Offenbarung nicht mehr gelten sollte, des näheren zu fassen ist, ob als Busse mit kirchlicher Verzeihung oder als Busse ohne diese, und die Frage ist desswegen aufzuwerfen, weil die Busse in ersterem Sinne sich nicht so ohne weiteres von selbst versteht, da, wie wir gesehen, Tertullian, Origenes und die römischen Kleriker vom Busse in letzterem Sinne reden und diese Busse im dritten Jahrhundert überhaupt die gewöhnliche war, soweit sie nicht nach und nach durch Milderung der Disciplin durch jene ersetzt wurde. Indem wir nun zu diesem Punkt übergehen, ist vor allem zu bemerken dass Hermas nirgends von Verzeihung seitens der Kirche, sondern stets nur von Verzeihung Gottes spricht... » — M. Rauschen avait écrit dans sa première édition, p. 139 de la trad. fr. : « Il n'est nullement question de réconciliation ecclésiastique. » Dans la seconde, il atténue la rigueur de cette déclaration. On lit, p. 154 : « Es fragt sich, wie schon oben gesagt wurde, ob hier eine Busse mit kirchlicher Rekonziliation oder die Verzeihung bei Gott gemeint sei. Die Antwort lautet : Weder das eine noch das andere ist gemeint. » Mais alors, que peut bien vouloir dire Hermas?

2. Funk, dans *TQS.*, t. LXXXVII (1906), p. 541 sqq.

3. Sur ce point, M. Vacandard et Mgr Batiffol étaient autrefois de même sentiment, puisque le premier écrivait en 1899, *RCF.*, t. XXI, p. 35 : « Au temps d'Hermas, l'adultère était encore un péché rémissible. Il semble qu'il soit devenu ensuite, même à Rome, un péché irrémissible, jusqu'au jour où le pape Calliste inaugura, nous dit Tertullien, une discipline nouvelle... » : le second écrivait en 1904, *Études*, p. 66 : « Le principe est affirmé du droit au pardon pour le

Est-ce à dire que l'idée d'un pardon divin indépendant de la réconciliation ecclésiastique n'apparaît pas dans ce livre?

chrétien faible. Hermas l'affirme au nom du presbytérat romain... » — Mais à la suite de l'évolution accomplie en 1906 par Funk, qui, pressé par l'argumentation de M. Esser, comprit la nécessité de faire plus grande qu'il ne l'avait faite jusque-là la part de la réconciliation ecclésiastique, les deux savants français opérèrent un mouvement de concentration sur le terrain marqué par l'historien allemand, et pour cela atténuèrent leurs précédentes affirmations : Mgr Batiffol écrit, *BLE.*, 1906, p. 345 : « Quant à l'affirmation de M. Esser que l'Église, vers l'an 200, admettait le fornicateur et l'adultère à la réconciliation ecclésiastique, nous venons de constater qu'il n'en a jusqu'ici administré aucune preuve valable. » P. 347 : « Vers l'an 200, à Rome, où l'on tendait depuis longtemps à l'indulgence, on observait comme à Carthage la réserve des trois espèces : fornication, homicide, apostasie. » M. Vacandard écrit, *RCF.*, t. L, p. 128 : « Il est sûr que le *Pasteur* préconisait l'indulgence, même en faveur des adultères. Mais sa théorie partait d'en bas; elle ne représente pas la pensée de l'autorité ecclésiastique; il semble même qu'elle tentait une réaction contre la discipline existante à Rome. » P. 130 : « On n'a pas de preuve que l'Église romaine ait, avant Calliste, admis les adultères à la réconciliation. Le *Pasteur* d'Hermas, vers le milieu du deuxième siècle, préconisait cette indulgence. Mais nous ignorons si sa voix fut entendue. » — Avouons que tout cela nous paraît bien fragile. Pour ne parler que de Rome, la faveur dont y jouissait vers l'an 200 le livre d'Hermas, et dont Tertullien témoigne soit avant, soit surtout après son évolution vers le montanisme, ne permet guère de croire, soit que la voix de l'auteur « n'y ait pas été entendue », soit que le principe par lui posé ait pu subir une éclipse au cours du dernier demi-siècle, dans cette Église où « l'on tendait depuis longtemps à l'indulgence ».

Dans son Introduction au *Pasteur d'Hermas*, M. A. Lelong croit suffisant d'accorder ceci, p. lxxiii : « Si donc Hermas admettait, dans la pénitence, une immixtion quelconque de l'Église, il ne le dit en tout cas nulle part. A prendre son livre tel qu'il est, sans le compliquer d'interprétations forcées et tendancielles, nous constatons que la pénitence y est affaire entre le pécheur et Dieu, exclusivement.

« Mais si la pénitence, en tant que *réconciliation ecclésiastique*, n'apparaît nulle part dans le *Pasteur*, s'ensuit-il qu'elle ne soit pas même *à l'arrière-plan* et que l'auteur n'y ait jamais songé? — Evidemment non. Hermas, au contraire, a dû l'avoir constamment en vue. La véritable preuve n'en est peut-être pas dans l'importance du rôle qu'il assigne à l'Église : car on peut objecter que ce rôle, quelque étendu qu'il soit, est souvent bien *passif;* ni dans les allusions qu'on croit trouver à la condition humiliée des pénitents... Mais c'est la force même des choses qui prouve péremptoirement qu'Hermas a dû, de toute nécessité, se préoccuper de la *réconciliation ecclésiastique*. A toutes les époques, et dès le temps des Apôtres, l'Église a bien été obligée de retrancher de sa communion au moins les pécheurs publics

Je crois qu'elle y apparaît, mais qu'elle n'y tient qu'une place très restreinte. Cette place, on peut la déterminer avec une précision en quelque sorte mathématique.

et scandaleux. Ne fût-il attesté par aucun texte, ce fait n'en serait pas moins constant. A toutes les époques donc, la question d'une réintégration possible de ces malheureux, dans quelque sens qu'elle ait été tranchée, s'est nécessairement posée d'elle-même. Ces apostats, ces blasphémateurs, ces traîtres dont parle Hermas, se trouvaient bannis de la société des fidèles : il ne peut en avoir été autrement. Qu'Hermas eût avant tout en vue leur réconciliation avec Dieu, il devait encore forcément envisager, au moins comme corollaire, leur réconciliation avec l'Église... »

Il nous paraît difficile de prendre plus exactement le contrepied de la vérité historique. Le renversement de perspective par lequel on présente la réconciliation avec l'Église comme corollaire du jugement divin est d'ailleurs en contradiction flagrante avec les premières pages de cette Introduction. On avait commencé par dissocier, au nom du texte d'Hermas, la question du pardon divin et celle de la réconciliation ecclésiastique, la première étant seule posée au temps d'Hermas, seul objet de la lutte entreprise par Hermas contre le rigorisme *ecclésiastique*. Et voici que, par une porte de derrière, on réintègre la question de la réconciliation ecclésiastique, non plus au nom du texte d'Hermas, mais *a priori*, au nom de la force des choses. N'est-ce pas un tour de force inutile?

Le pardon vient de Dieu seul, cela va sans dire, et l'on devrait bien supposer qu'Hermas professe cette doctrine, quand même il ne le dirait pas si souvent. C'est, en effet, une doctrine commune, que tous les siècles chrétiens, depuis celui des Apôtres, ont professée dans les mêmes termes, sans prétendre par là donner aucune exclusion à la médiation de l'Église, sans faire de la réconciliation avec l'Église un « corollaire » (p. LXXIV) ou une « conséquence » (p. LXXV) de la réconciliation avec Dieu.

Pour rendre justice aussi bien à l'œuvre d'Hermas qu'aux considérations extrinsèques, il semblerait plus naturel d'intervertir l'ordre des facteurs. La réconciliation ecclésiastique est réellement partout dans le *Pasteur*, encore qu'elle n'y soit nulle part sous la forme explicite d'un jugement sacerdotal. Elle y est partout, non pas certes comme *corollaire*, mais bien comme *préliminaire* ou plutôt comme *condition* et comme *gage* du pardon divin. Le rôle de l'Église, qu'on trouve « souvent bien passif », ne saurait nous paraître tel : l'Église, en effet, selon Hermas, ne se contente pas de *subir* les pécheurs : elle commande, elle prie, elle menace.

Nous avons présenté ces considérations, et quelques autres, dans les *Études*, t. CXXXII, p. 79-94, 5 juillet 1912 : *A propos du Pasteur d'Hermas*. De son côté, M. RAUSCHEN (*Theologische Revue*, 13 févr. 1913, col. 77) touche un point plus fondamental, sur lequel nous ne reviendrons pas ici : « Noch weniger kann ich dem Herausgeber in der Darstellung des kirchlichen Busswesens, wie es zur Zeit der

A cet effet, nous prendrons pour point de départ l'identité, selon nous aussi incontestable qu'incontestablement attestée, de la tour avec l'Église. Nous remarquerons que l'on entre dans la bâtisse de cette tour par la vertu du baptême, qu'on en déchoit par le péché, qu'on y est réintégré par la vertu de la pénitence. D'où la logique invite à conclure que, selon la conception d'Hermas, la condition normale pour entrer au royaume de Dieu est d'appartenir à l'Église en cette vie. Il suit de là que, si quelqu'un pénètre au royaume des cieux sans passer par l'Église de la terre, son cas doit être considéré comme tout exceptionnel. Ce cas exceptionnel, nous croyons l'avoir rencontré au moins deux fois. Une première fois au sujet de catéchumènes qui, pour avoir tardé à répondre à l'appel de Dieu, se sont vus exclus de la tour, et sont seulement admis par grâce dans les substructions[1]. Une seconde fois, au sujet de fidèles pénitents, qui ne parviennent pas non plus à la tour, mais sont admis dans les murs extérieurs[2].

Sur le premier cas, nous nous sommes expliqué ci-dessus, et nous avons dit qu'il paraissait viser des catéchumènes, sauvés par le baptême de désir sans avoir jamais appartenu à l'Église de la terre.

Dans le second cas, le symbolisme est plus vague et l'on hésite à proposer une solution ferme. Mais nous oserons risquer une conjecture. Le parallélisme avec le cas précédent, et les divers traits descriptifs qui montrent ces fidèles gisant hors de la tour, suggèrent assez clairement qu'il s'agit de chrétiens pour qui la pénitence n'a pas atteint sa conclusion normale par la réintégration dans l'Église, soit qu'ils n'eussent

Hermae gewesen sein soll folgen. Er will aus dessen Schrift den Schluss ziehen, dass in der Zeit von 140-200 ein solcher Rigorismus in der Kirche vorherrschte, dass man alle schweren Sünden, nicht bloss die drei kapitalen, wenn sie nach der Taufe begangen wurden, für unvergebbar hielt, nicht nur von seiten der Kirche, sondern sogar von seiten Gottes; nach 200 habe diese Strenge nur noch für die drei kapitalen Sünden gegolten und sei dann auch für diese, zuerst für die Fleischessünden durch das Edikt des Kallist, allmählich abgekommen. Das ist zweifellos falsch. »

1. *Vis.*, III, 7, 6. — Voir ci-dessus, p. 57-64.

2. *Sim.*, VIII, 6, 5 : οἱ τὸ πρῶτον πρόσχ; 7, 3; 8, 3 : εἰς τὸ πύργον.

pas donné avant leur mort des signes extérieurs de conversion jugés suffisants par l'Église, soit qu'en leur qualité de relaps ils fussent devenus incapables de réconciliation extérieure ; mais qui pourtant étaient entrés avant leur mort dans la voie de la pénitence, et à qui Dieu put savoir gré de leur bon vouloir. De ce point de vue, on ressaisit les relations vraies de la pénitence et du pardon. Il est bien certain, et le Pasteur le répète maintes fois, que tout pardon vient de Dieu[1] ; mais l'appartenance à la tour, c'est-à-dire à l'Église, est le gage normal de ce pardon, et elle ne s'accorde qu'à la pénitence.

On voit dans quelle mesure, toute restreinte et exceptionnelle, l'idée d'un pardon divin échappant au ministère de l'Église nous paraît compatible avec l'enseignement du Pasteur. D'ailleurs, nous ne voyons pas qu'aucune catégorie de péchés, pas même l'impudicité, pas même l'homicide, pas même l'idolâtrie, ait rangé le pécheur, de droit, dans la catégorie des irréconciliables, réservés au pardon divin.

3° Il reste à se demander quelle était au juste la portée du livre, et dans quelle mesure il nous apporte la vraie pensée de l'Église sur la pénitence.

Ce n'est pas un document officiel ; mais c'est un document privé de très haute valeur, parce qu'il reflète avec une grande naïveté les préoccupations des pasteurs de l'Église romaine au deuxième siècle et les expédients de leur zèle. Également soucieux de ne jeter aucun pécheur dans le désespoir et de n'autoriser aucune présomption, ces pasteurs ne croyaient pas trahir la doctrine en la dispensant avec mesure selon les hommes et les circonstances, et parfois pratiquaient assez hardiment la restriction mentale. Telle est la raison dernière, souvent méconnue, de certaines particularités surprenantes que présente le langage d'Hermas.

A condition de n'y voir que la simple projection allégo-

1. *Mand.*, IV, 1, 11 : Ἔστιν ὁ δυνάμενος ἴασιν δοῦναι· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ ἔχων πάντων τὴν ἐξουσίαν. — *Sim.*, V, 7, 3 : Περὶ τῶν προτέρων... ἀγνοημάτων τῷ Θεῷ μόνῳ δυνατὸν ἴασιν δοῦναι· αὐτοῦ γάρ ἐστιν πᾶσα ἐξουσία.

rique d'institutions encore très primitives, on peut en tirer quelques lumières sur ces institutions.

Nous n'avons pas reconnu la trace de deux courants dogmatiques distincts sur la pénitence. L'Église, en appelant tout le monde au salut, avait égard à la condition des personnes. Aux catéchumènes, on comprend qu'elle jugeât inopportun de détailler d'avance toutes les chances qu'ils pouvaient avoir de se réhabiliter s'ils venaient à pécher après le baptême. Aux chrétiens tombés après le baptême, nommément aux adultères et aux apostats (ou idolâtres), elle offrait pour une fois, moyennant pénitence, non seulement le pardon divin, mais encore — tout le livre d'Hermas en témoigne — la réconciliation ecclésiastique. En même temps, elle avait soin de les avertir que cette grâce ne se renouvelait pas. A ceux qui, après une première réconciliation, venaient à retomber, on ne voit pas bien ce qu'elle offrait, mais sans aucun doute elle ne les désespérait pas. Car quelles que soient les sévérités du Pasteur pour les διψυχοι, si une chose ressort clairement de ce livre, c'est que quiconque a la volonté de faire pénitence, peut rentrer en grâce avec Dieu.

CHAPITRE IV

LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE AU DEUXIÈME SIÈCLE EN DEHORS D'HERMAS

Entre l'investiture donnée par le Seigneur à ses apôtres et la date où les institutions pénitentielles de l'Église entrent clairement dans l'histoire avec les écrits de Tertullien, il s'est écoulé environ cent soixante-dix ans. Époque de conquêtes apostoliques, de fondations, d'organisation, où l'esprit chrétien fut constamment actif, l'héroïsme plus répandu peut-être qu'à aucun autre âge de l'Église, mais où certainement l'idéal chrétien ne fut pas réalisé d'emblée par tous ni sur tous les points.

Dès lors, et vu le dessein d'universelle miséricorde qui avait présidé à la diffusion de l'Évangile, la rémission post-baptismale se présentait comme une nécessité. Ces convertis de la première heure, que le livre des Actes nous montre passant de la prédication de Pierre ou de Paul à la piscine baptismale, ne dépouillaient point là, en un instant, avec la souillure de leurs péchés, tous leurs mauvais instincts. De tels miracles sont rares, et même à tenir compte de la grâce des prémices, ils ne se supposent pas. Beaucoup donc, malgré leurs résolutions sincères de vie meilleure, importaient dans l'Église les tares, à peine atténuées, du judaïsme ou de la gentilité ; si la sainteté parfaite de l'Évangile continuait de rayonner à leurs yeux d'un vif éclat, tous n'étaient pas, pour autant, de parfaits chrétiens. Les allusions historiques du Nouveau Testament en fournissent la preuve surabondante : des chrétiens tous impeccables, ni le Seigneur ne les avait annoncés, ni les apôtres ne les ont connus, ni le souvenir des premières générations chrétiennes ne permet d'en admettre l'existence : à la lumière de ces temps héroïques, se mêlaient déjà beaucoup d'ombres.

C'est ce qui ressort, en particulier, de la lecture d'Hermas. Malgré son caractère énigmatique et ses réticences irritantes, le *Pasteur* est, au IIe siècle, un document unique en son genre, parce qu'il nous permet un regard prolongé sur la vie morale d'une Église, et d'une Église considérable entre toutes, l'Église romaine. Plein de choses vécues, vibrant de zèle apostolique, ce manifeste d'un prédicateur mystérieux nous aide puissamment à reconstituer l'histoire primitive de la pénitence, et nous avons dû commencer par l'interroger. Quelle influence exerça-t-il, tant sur l'Église romaine que sur les autres Églises? Pour donner à cette question une réponse précise, il faudrait user de divination. Mais nous avons tout lieu de croire que l'apparition du *Pasteur* ne causa ni révolution ni scandale. Le *Muratorianum* et Tertullien catholique nous apprennent qu'à Rome on continuait de s'en édifier jusque vers l'an 200. Saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène nous le montrent en assez bon renom dans d'autres Églises encore[1]. Quant à l'orientation, par lui produite, de la doctrine officielle sur la pénitence, orientation dont on a souvent affirmé la réalité et précisé la direction dans les sens les plus contraires, mieux vaut n'en rien dire : la trace ne s'en trouve nulle part.

Reste à glaner, en dehors de l'influence d'Hermas, les assertions dogmatiques et les faits qui éclairent la pensée de l'Église du IIe siècle et sa pratique relative au traitement des péchés les plus graves. Les Pères apostoliques ont formulé surtout des assertions d'une portée générale; la génération suivante a enregistré un plus grand nombre de faits précis, soit sur les ressources infinies du pardon divin, soit — beaucoup plus rarement — sur la dispensation qu'en faisait

1. Voir Tertullien, *De oratione*, 16; saint Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 20, 2 : Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 29, 81; II, 1, 3; 13, 56. 57; VI, 15, 131; Origène, *Periarchon*, I, 3, 3; II, 1, 5; III, 2, 4; IV, 2, 4 (11), etc. — On trouvera ces textes et beaucoup d'autres réunis par Harnack, *GACL.*, t. Ier, p. 51 sqq. Sur l'objet du présent article, voir H. B. Swete, *Penitential discipline in the first three centuries*, dans *JTS.*, t. IV (1903), p. 321 sqq.; Z. Garcia, *El perdón de los pecados en la primitiva Iglesia*, dans *Razón y fe*, Madrid, mai et juin 1909, p. 49 sqq.; 195 sqq.

l'Église. Ni ces assertions ni ces faits ne sont négligeables. Une grande réserve s'imposera quand il s'agira de les réduire en système, mais nous ne pouvons pas nous dispenser de les recueillir, dussions-nous finalement être amenés à conclure qu'ils ne prouvent rien.

I

LES PÈRES APOSTOLIQUES.

Les Pères apostoliques, dans leurs trop rares écrits, en partie anonymes ou pseudonymes, prolongent quelques-unes des lignes amorcées dans le Nouveau Testament. Et d'abord, ils marquent très bien que les Églises primitives ne se considéraient pas comme des réunions d'hommes impeccables, mais vivaient dans la préoccupation constante de demander à Dieu pardon pour les manquements de chaque jour.

La *Didachè*[1] fait un devoir au fidèle de confesser ses péchés dans l'Église et de ne point approcher de la prière commune avec une conscience mauvaise. Elle veut que, le dimanche, on prélude à la célébration de l'eucharistie par la confession des fautes, afin que le sacrifice soit pur; elle recommande la correction fraternelle, pour amener les coupables au repentir. Toutes dispositions d'une portée très générale, qui ne nous éclairent pas sur le traitement propre aux diverses fautes.

L'Épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens, alors révoltés contre leurs légitimes pasteurs, s'occupe longuement d'un péché tenu pour particulièrement grave, la discorde et l'esprit d'insubordination. Elle ne décourage aucun coupable, mais multiplie les exemples de pénitence offerte par Dieu, sous la menace de châtiments terribles : pénitence prêchée par Noé avant le déluge, pénitence prêchée à Ninive par Jonas[2]. Elle affirme solennellement que Dieu, en sa miséri-

1. *Didachè*, 4, 14 (= *Ep. de Barnabé*, 19, 12); (10, 6, relatif aux catéchumènes); 14, 1; 15, 3.

2. Saint Clément, *Ep. aux Corinthiens*, 7, 4-7.

corde, met le salut à la portée de tout pénitent[1]; elle adjure les coupables, au nom de leur propre intérêt, de ne pas endurcir leur cœur[2], comme firent ces détracteurs de Moïse, frappés par Dieu si terriblement, mais de désavouer leur iniquité. Elle montre le principe de l'amendement dans la soumission aux prêtres, docteurs de la pénitence; la voie du salut dans l'humilité; le centre de ralliement de l'espérance chrétienne dans le bercail du Christ, c'est-à-dire dans l'Église hiérarchique[3].

Ce même esprit anime la correspondance de saint Ignace, l'évêque martyr d'Antioche, sous Trajan. Au cours de ce dernier voyage qui devait l'amener captif de Syrie à Rome pour y expirer dans l'amphithéâtre sous la dent des bêtes, il écrit aux fidèles d'Éphèse[4], leur recommandant de prier sans cesse pour tous les hommes — car il y a en eux espoir de pénitence — afin qu'ils soient réunis à Dieu. Écrivant aux fidèles de Rome[5], il conjure ceux qui s'intéressent à sa personne de ne pas mettre obstacle par leurs prières au martyre qui lui donnera de posséder Dieu : il faut qu'il soit broyé par la dent des fauves pour être le pur froment du Christ : qu'on excite plutôt ces fauves pour hâter sa délivrance. Il met les Philadelphiens[6] en garde contre l'esprit de division : nul

1. Clément, 8, 5 : Πάντας οὖν τοὺς ἀγαπητοὺς αὐτοῦ βουλόμενος μετανοίας μετασχεῖν ἐστήριξεν τῷ παντοκράτορι βουλήματι αὐτοῦ.

2. *Ibid.*, 50, 5-51, 3; 52, 1.

3. *Ibid.*, 57, 1-2 : Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν· μάθετε ὑποτάσσεσθαι, ἀποθέμενοι τὴν ἀλάζονα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν· ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς καὶ ἐλλογίμους εὑρεθῆναι ἢ καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ.

4. Saint Ignace, *Eph.*, 10, 1.

5. *Id.*, *Rom.*, 4, 1; 5, 1.2.

6. *Id.*, *Philadelph.*, 3, 1-2 : ... Ὅσοι γὰρ Θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν· καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι Θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. *Ib.*, 8, 1 : Πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ Κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα Θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου· πιστεύω τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς λύσει ἀφ' ὑμῶν πάντα δεσμόν. — La présence dans un même contexte, relatif à la rémission des péchés, de ces expressions : ἀφίει..., λύσει... δεσμόν, est très remarquable et nous autorise à reconnaître ici une réminiscence des textes évangéliques relatifs au pouvoir de lier et de

n'est avec Dieu et avec Jésus-Christ, s'il n'est avec l'évêque; tous ceux — si coupables soient-ils — qui reviendront à l'unité de l'Église, appartiendront à Dieu et vivront selon Jésus-Christ. Où il y a division et colère, Dieu n'est pas; mais à quiconque fait pénitence et se rallie à l'unité de Dieu autour du siège épiscopal, la grâce de Jésus-Christ assure la délivrance de tout lien. De cette métaphore du lien, Ignace tire un double effet : la grâce de Dieu fera tomber, pour les vrais pénitents, les liens du péché; d'autre part, elle resserrera ces liens de la charité chrétienne qui sont l'honneur des enfants de Dieu et le gage du salut.

Dans le même temps, saint Polycarpe de Smyrne, disciple de l'apôtre saint Jean, écrivant à l'Église de Philippes en Macédoine, caractérise le ministère des prêtres[1] comme un ministère de charité, de miséricorde envers tous, de zèle pour la conversion des pécheurs, de sollicitude pour les faibles, d'attention à tous. Ce ministère exige beaucoup de douceur, d'impartialité, d'équité dans les jugements, de désintéressement, de réserve à accueillir les accusations, de lenteur à condamner. Tous ces traits visent clairement les ministres de la réconciliation. Il n'est pas d'homme, poursuit Polycarpe, qui ne porte la dette du péché. Voulons-nous obtenir de Dieu le pardon de nos offenses? Pardonnons, nous souvenant que tous nous devrons comparaître au tribunal du Christ pour y rendre compte de nos œuvres. L'Église de Philippes venait d'être affligée par la défection d'un prêtre nommé Valens[2]. Polycarpe donne à entendre que l'amour de l'argent fut le principe de sa chute; mais Valens avait dû tomber très bas, et se compromettre plus ou moins

délier. *Matt.*, XVI, 19; XVIII, 18; *Joan.*, XX, 23. On peut d'ailleurs rapprocher un autre texte de saint Ignace. *Eph.*, 19, 3 : Ἔλυετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας. Cette réminiscence n'a pas été relevée dans : *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, 1905.

1. Saint Polycarpe, *Philip.*, 6, 1-2 : ... Ἀπεχόμενοι πάσης ὀργῆς, προσωποληψίας, κρίσεως ἀδίκου, μακρὰν ὄντες πάσης φιλαργυρίας, μὴ ταχέως πιστεύοντες κατά τινος, μὴ ἀπότομοι ἐν κρίσει, εἰδότες ὅτι πάντες ὀφειλέται ἐσμὲν ἁμαρτίας. Εἰ οὖν δεώμεθα τοῦ κυρίου ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι...

2. *Ibid.*, 11, 1-4.

avec l'idolâtrie. L'évêque de Smyrne pleure sur le malheureux apostat et sur son épouse : il souhaite que Dieu leur accorde une vraie pénitence. Ce n'étaient donc point, quoique apostats, des pécheurs désespérés.

La *IIe Clementis,* homélie écrite à Corinthe vers le milieu du IIe siècle, entre un peu plus avant dans la métaphysique de la conduite de Dieu sur les âmes et de la conversion personnelle[1]. Pour inculquer la nécessité de garder intact le sceau baptismal et de le restaurer s'il vient à se briser, l'auteur pousse la comparaison[2] : « Tandis que nous sommes sur terre, faisons pénitence. Nous sommes comme l'argile dans la main du potier : tandis que le potier façonne un vase, si le vase vient à se déformer ou à se briser dans ses mains, il le reforme ; mais une fois qu'il l'a mis au four, il n'y peut plus rien : de même nous, tandis que nous sommes en ce monde, vivant dans la chair, faisons de tout cœur pénitence pour nos péchés, afin d'être sauvés par le Seigneur, tandis que nous avons le loisir de faire pénitence. Car une fois sortis de ce monde, nous ne pouvons plus confesser nos péchés ni en faire pénitence. » On ne saurait méconnaître ici l'affirmation très nette d'un pouvoir universel de rémission qui s'exerce en ce monde, sous la seule réserve des garanties nécessaires de droiture et de générosité. La question de l'absolution sacerdotale n'est ni exclue ni touchée. C'est à peu près la conclusion à laquelle nous avait conduits, pour l'Église romaine, l'examen du *Pasteur* d'Hermas. Corinthe ne parlait pas là-dessus autrement que Rome.

II

LES PÈRES APOLOGISTES.

La littérature des Pères apologistes et de leurs contemporains est plus copieuse que celle de la génération précédente ; elle reflète aussi des situations plus variées. Situations de pécheurs au profit de qui s'élaborent les lois de l'exomolo-

1. IIe *Clementis,* 7, 6 ; 8, 6. — 2. IIe *Clementis,* 8, 1-3.

gèse canonique. Situations de docteurs et d'évêques, amenés soit à consigner dans leurs écrits la pratique ordinaire de l'Église, soit à se prononcer avec autorité dans les conjonctures délicates qui surgissent pour le ministère pastoral. Situations de catholiques, et situations de dissidents qui ont emporté hors de l'Église mère quelques lambeaux, plus ou moins reconnaissables, de sa tradition et de son esprit.

Voici d'abord des hérétiques admis à pénitence. Tel, vers l'année 140, l'hérésiarque Cerdon[1], esprit instable, au jugement de saint Irénée, perpétuellement entraîné hors de l'Église par les saillies de sa nature, ébauchant à diverses reprises une pénitence qu'il n'achève jamais, et à chaque fois pris en flagrant délit d'enseignement clandestin contre le dogme.

Les hérétiques Marcion et Valentin étaient destinés à une bien plus grande notoriété. Marcion, un puritain qui mutilait le Nouveau Testament pour l'opposer à l'Ancien; Valentin, un poète et un hiérophante qui avait élaboré un évangile à base de platonisme. Tous deux, au rapport de Tertullien[2], furent plus d'une fois chassés de l'Église, d'abord à titre provisoire, puis Marcion à titre définitif. Il paraît cependant qu'on lui fit grâce, à condition qu'il ramènerait au bercail ceux qu'il avait égarés. La mort ne lui en laissa pas le temps. Mais la condescendance dont l'Église usa envers lui est deux fois digne de remarque, si l'on doit ajouter foi à ce que le pseudo-Tertullien[3] et saint Épiphane racon-

1. Saint Irénée, *Haer.*, III, 4, 3. *PG.*, VII, 857 A : Κερδών... εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.

2. Tertullien, *De praescriptione*, 30 : « ... Ob inquietam semper curiositatem qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum electi. Marcion quidem cum CC sestertiis quae Ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relegati, venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Postmodum Marcion paenitentiam confessus cum condicioni datae sibi occurrit, ita pacem recepturus si ceteros quoque, quos perditioni erudisset, Ecclesiae restitueret, morte praeventus est. »

3. Pseudo-Tertullien, *Adv. omnes haereses*, 6; Epiphane, *Haer.*, XLII, 1, *PG.*, XLI, 696 CD : Πολλὰ δὲ εἶδεν ὁ Μαρκίων καθαιρεττόμενος καὶ αἰτήσας

tent de ses débuts. Né dans le Pont, fils d'un vertueux évêque, après avoir essayé d'une vie ascétique, Marcion se serait vu chassé par son propre père, pour avoir déshonoré une vierge. Les frasques de jeunesse par lesquelles il aurait préludé à son rôle d'hérésiarque n'auraient donc pas opposé un obstacle insurmontable à sa réintégration dans l'Église. L'obstacle vint de l'évêque, qui crut devoir à l'Église et à sa propre dignité de tenir rigueur à son fils coupable. S'étant rendu à Rome, Marcion y trouva des prêtres formés par les propres disciples des apôtres, et là encore sollicita sa réintégration : on refusa de passer outre à la sentence paternelle. Bientôt il se lançait dans le schisme. Ces données sont intéressantes parce qu'elles nous montrent l'évêque à l'œuvre dans l'administration de la pénitence, dès la première moitié du IIe siècle.

Nombreux sont les exemples d'hérétiques obscurs ramenés à l'Église catholique, comme ceux que saint Polycarpe convertit durant son séjour à Rome sous le pontificat d'Anicet[1]. Marcionites, Valentiniens et autres peuvent se sauver, selon saint Irénée, pourvu qu'ils fassent pénitence[2]. Souvent on nous parle de femmes tombées dans les filets des gnostiques valentiniens, et perdant d'un seul coup la foi et les mœurs[3]; après quoi, elles viennent à résipiscence, sont admises par l'Église à pénitence, et sans doute aussi à réconciliation, car lorsque l'une d'elles persévère toute sa vie dans l'exercice de l'exomologèse pour expier son hérésie et son adultère, le fait est l'objet d'une mention spéciale. Nous voyons aussi

μετάνοιαν, οὐκ εἴληφε παρὰ τοῦ ἰδίου πατρός... Ἄνεισιν εἰς τὴν Ῥώμην αὐτήν, μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης... καὶ τοῖς ἔτι πρεσβύταις παριοῦσι καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμωμένοις συμβαλών, ἤτει συναχθῆναι καὶ οὐδεὶς αὐτῷ συγκεχώρηκε.

1. Irénée, *Haer.*, III, 3, 4, *PG.*, VII, 852 B.

2. Irénée, *Haer.*, III, 14,4, *PG.*, VII, 916 C-917 A.

3. Irénée, *Haer.*, I, 6, 3, *PG.*, VII, 508 B : Οἱ μὲν αὐτῶν λάθρα τὰς διδασκομένας ὑπ' αὐτῶν τὴν διδαχὴν ταύτην γυναῖκας διαφθείρουσιν, ὡς πολλάκις ὑπ' ἐνίων αὐτῶν ἐξαπατηθεῖσαι, ἔπειτα ἐπιστρέψασαι γυναῖκες εἰς τὴν Ἐκκλησίαν Θεοῦ, σὺν τῇ λοιπῇ πλάνῃ καὶ τοῦτο ἐξωμολογήσαντο. *Ib.*, 13, 5, 588 B : Μετὰ πολλοῦ κόπου τῶν ἀδελφῶν ἐπιστρεψάντων, αὐτὴ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε, πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ᾗ ἔπαθεν ὑπὸ τοῦ μάγου διαφθορᾶ. — 13, 7, 592 A.

que d'autres, vaincues par la honte, apostasiaient ouvertement ou cachaient dans l'Église leur faute. Ces faits se représentent plusieurs fois dans l'œuvre de saint Irénée, cependant peu suspect de faiblesse envers le vice qu'il accable des plus redoutables anathèmes de l'Ancien et du Nouveau Testament[1]. Au reste, il ne dit rien qu'on ne lui ait enseigné. Sur la rémission des péchés, il réédite la doctrine d'un presbytre qu'il a connu autrefois et qui lui-même avait connu des contemporains des apôtres. Ce presbytre, comparant les pécheurs du Nouveau Testament à ceux de l'Ancien, disait que ni les uns ni les autres n'ont pu obtenir de rémission que par les mérites du Christ. Le Christ descendit aux enfers pour porter la bonne nouvelle du salut et la rémission des péchés aux prophètes et aux patriarches qui avaient cru en lui et secondé ses desseins. Quant aux chrétiens, ils auraient mauvaise grâce à flétrir sans merci les désordres d'un David ou d'un Salomon. Si coupables, en effet, qu'aient été ces personnages, combien plus ne le sont-ils pas, ceux qui, après l'avènement du Seigneur, méprisent un si grand bienfait et se laissent asservir par des passions honteuses? Les anciens avaient en perspective la rémission de leurs péchés par la mort du Christ; les chrétiens ne l'ont plus, pour eux le Christ ne mourra point une seconde fois; il reviendra, mais dans la gloire de son Père, pour demander un compte exact de ses grâces, et il exigera plus de qui aura plus reçu. Grand sujet de crainte pour ceux qui, après avoir connu le Christ, offensent Dieu et s'exposent à être sans rémission exclus du royaume[2]. On reconnaît ici l'esprit de l'épître aux Hébreux. Saint Paul ne parle pas autrement aux Corinthiens. A l'encontre des hérésies dualistes qui opposaient le Dieu du Nouveau Testament à celui de l'Ancien, Irénée souligne la con-

1. Irénée, *Haer.*, IV, 27, *PG.*, VII, 1056 B-1061 B.

2. Irénée, *Haer.*, IV, 27,2, *PG.*, VII, 1059 B : « Non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse neque reprehendere veteres, sed ipsi timere, *ne forte* post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno eius. » — Le *ne forte* marque bien qu'il s'agit d'une éventualité, non d'une certitude.

formité de l'enseignement du Christ et de ses apôtres avec celui des prophètes[1] : si déjà, selon les prophètes, l'injustice, l'idolâtrie, la fornication méritaient la mort, combien plus, selon le Christ et ses apôtres, méritent-elles la mort et le feu éternel?

D'ailleurs, mériter le feu éternel, n'est pas y tomber toujours, sans rémission.

Irénée distingue expressément deux catégories parmi les élus de Dieu : les uns n'ayant reçu qu'une fois la vie de la grâce, les autres l'ayant recouvrée par la pénitence[2]. Cette doctrine s'impose notamment comme interprétation d'une page du cinquième livre *Contre les hérésies,* où la faute des gnostiques est stigmatisée sous le nom générique d'*apostasie,* c'est-à-dire d'infidélité à Dieu[3]. L'évêque déclare d'abord que le feu éternel attend *toute apostasie;* quelques lignes plus bas, il reprend le même développement et écrit que le feu

1. Irénée, *Haer.,* IV, 27, 3, *PG.,* VII, 1060 B : « Quemadmodum ibi in pluribus eorum qui peccaverunt, non bene sensit Deus, *sic et hic :* vocati multi, pauci vero electi. Quemadmodum ibi iniusti et idololatrae et fornicatores vitam perdiderunt, *sic et hic...* » — Le *sic et hic* n'exclut pas un *a fortiori* du côté du christianisme; mais il exclut l'idée d'une rigueur totalement nouvelle et inexorable. — Ce fait rend caduque l'argumentation de M. H. Koch, tendant à montrer les anciens presbytres contraires à la rémission des péchés. *Die Sündenvergebung bei Irenäus,* dans *ZSNTW.,* 1908, p. 35-46.

2. Irénée, *Haer.,* I, 10, 1, *PG.,* VII, 552 A : ... Τοῖς < μὲν > ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας ζωὴν χαρισάμενος, ἀφθαρσίαν δωρήσηται καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ. — IV, 40, 1, 1112 C : Ἐπὶ μὲν τοὺς μετανοοῦντας καὶ ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν ποιῶν εἰρήνην καὶ φιλίαν, καὶ ἕνωσιν συντιθέμενος· ἐπὶ δὲ τοὺς μὴ μετανοοῦντας καὶ φεύγοντας αὐτοῦ τὸ φῶς, πῦρ αἰώνιον καὶ ἐξώτερον σκότος ἡτοιμακώς. — V, 11, 1, 1150 B : « Sicut igitur qui in melius profecerit et fructum operatus fuerit spiritus, omnimodo salvatur propter spiritus communionem, sic et is qui *remanserit* in praedictis carnis operationibus, carnalis vere deputatus eo quod non assumat Spiritum Dei, regnum non poterit possidere caelorum. »

3. Irénée, *Haer.,* V, 26,2, *PG.,* VII, 1194 B; 1195 A : « ... Omnes qui falso dicuntur esse gnostici, organa Satanae ab omnibus Deum colentibus cognoscantur esse, per quos Satanas nunc et non ante visus est maledicere Deo, qui *ignem aeternum praeparavit omni apostasiae...* » « Post autem adventum Domini ex sermonibus Christi et apostolorum eius discens manifeste quoniam *ignis aeternus* ei *praeparatus est* ex sua voluntate abscedenti a Deo et *omnibus qui sine paenitentia perseverant in apostasia...* » — Voir aussi *Haer.,* III, 23,3, 962 B.

éternel attend *tous ceux qui persévèrent sans repentance dans l'apostasie*. La juxtaposition des deux assertions nous oblige ici à commenter l'une par l'autre. Il est clair qu'on devra s'en souvenir dans l'interprétation de tous les passages similaires.

Ces textes, et les autres qu'on y peut ajouter, ne touchent pas la question de la rémission des péchés par ministère ecclésiastique. On comprendra ce silence et l'on s'abstiendra de toute conclusion hâtive, si l'on réfléchit à l'effacement général de la doctrine des sacrements dans l'œuvre de saint Irénée : à peine trouve-t-on, dans les cinq livres *Contre les hérésies*, une allusion au baptême de l'Église[1] ; la rémission postbaptismale avait sûrement moins de titres à y figurer. Cependant nul n'a plus contribué que l'évêque de Lyon à répandre en Occident la conception de l'Église dispensatrice unique de toutes grâces; et la rémission ecclésiastique des péchés a sa place marquée sur le prolongement de la pénitence ecclésiastique. Or, le fonctionnement de la pénitence ecclésiastique est clairement attesté, ne l'oublions pas, par les premiers textes que nous empruntions à saint Irénée.

On passait d'ailleurs par-dessus toutes les règles, dans les cas urgents. Nous en trouvons la preuve dans cette même Église de Lyon. Durant la persécution de Marc-Aurèle, lorsque plusieurs de ses fidèles, détenus dans les prisons, affligèrent leurs frères par leur faiblesse dans les tourments, l'apostasie fut presque aussitôt pleurée que consommée; cette pénitence, avant même d'être couronnée par le martyre, parut efficace et suffisante aux généreux confesseurs de la foi, qui s'empressèrent d'ouvrir leurs bras aux vaincus de la torture[2].

Ce n'était pas précisément une apostasie, mais bien un cas d'hérésie éclatante que celui du confesseur Natalis[3], passé

1. Cette allusion, d'ailleurs voilée, se rencontre IV, 36,4. *PG.*, VII, 1093. — Allusion beaucoup plus distincte. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, c. 7.

2. Eusèbe, *HE.*, V, 1, 45-46, éd. Schwartz, p. 420 (lettre des confesseurs).

3. Eusèbe, *HE.*, V, 28, éd. Schwartz, p. 500. Le récit est probablement de saint Hippolyte. *Théologie de saint Hippolyte*, p. 47, 108, 109.

vers l'an 200 à l'hérésie théodotienne et devenu évêque de la secte, qu'on nous montre flagellé la nuit par un ange et venant le lendemain se jeter éperdu aux pieds du pape Zéphyrin, réussissant à le fléchir et réintégré par lui dans l'Église. Un tel exemple prouve que l'Église avait des pardons pour des fautes réputées très graves.

Elle ne s'en préoccupait pas moins de réprimer le désordre par des prescriptions quelquefois très rigoureuses. Il semble que, dès le temps d'Hermas, ce fût déjà un lieu commun de morale chrétienne qu'un époux ne peut continuer de cohabiter avec une épouse coupable, sinon dans la mesure que la charité suggère pour l'amener à pénitence; on devait renvoyer l'épouse devenue incorrigible. Cette prescription ne demeurait pas lettre morte, et s'étendait au cas où l'inconduite, au lieu d'être le fait de la femme, était le fait du mari; saint Justin cite une femme chrétienne qui, désespérant d'arracher son mari au désordre et ne voulant pas en devenir complice, se crut obligée de rompre[1].

Le même saint Justin admet d'ailleurs qu'il y a des pardons au ciel pour tous les pécheurs repentants. En expliquant au juif Tryphon que les apostats de la foi chrétienne sont perdus sans retour à moins qu'ils ne se convertissent, il donne assez à entendre que, s'ils se convertissent, ils se sauveront[2]. « Ceux, dit-il, qui, ayant reconnu et confessé que Jésus est le Christ, reviennent, pour une cause quelconque, à leur ancienne vie et renient le Christ, *s'ils ne se repentent avant la mort* n'ont aucune chance de salut... Dieu en sa bonté et sa charité et en l'infinie richesse de sa miséricorde, tient, selon qu'il le déclare par Ézéchiel, le pécheur qui se repent de ses fautes, pour juste et innocent: mais celui qui de la piété et de la justice passe à l'injustice et à l'impiété, il le tient pour pécheur, injuste et impie. C'est pourquoi Notre-Seigneur Jésus-Christ dit : Tels je vous trouverai, tels je vous jugerai. » Plus loin, saint Justin exalte la patiente miséricorde de Dieu et pose en thèse que seuls les incorrigibles

1. Saint Justin, II *Ap.*, 2, *PG.*, VI, 444. — Cf. Hermas, *Mand.*, IV, 1, 4-6. — 2. Justin, *Dial.*, 47, *PG.*, VI, 577 B-580 A.

sont damnés[1] : « Si le Verbe de Dieu annonce absolument que des anges et des hommes seront damnés, c'est pour avoir prévu qu'ils seraient incapables de pénitence : et non pas que Dieu les ait faits tels. En sorte que, s'ils se repentent, tous peuvent obtenir miséricorde de Dieu, et le Verbe prédit leur bonheur en ces termes : « Bienheureux l'homme à qui « Dieu n'impute pas son péché » : c'est-à-dire que, s'il fait pénitence de ses péchés, il en obtiendra de Dieu le pardon. »

De telles déclarations peuvent paraître assez claires et assez compréhensives, d'autant qu'elles ne laissent échapper aucune catégorie de pécheurs. Cependant, Funk s'est arrêté à un autre texte. Il a lu dans le dialogue avec Tryphon cette parole adressée aux Juifs[2] : « Vous n'avez qu'un moyen de vous sauver, c'est de reconnaître Jésus pour le Christ, de recevoir le baptême pour la rémission des péchés annoncé par Isaïe, et de vivre désormais sans péché. » Il en a conclu que Justin ne connaissait pas de rémission des péchés après le baptême, ou du moins pas de réconciliation ecclésiastique[3].

Voilà une conclusion bien surprenante, et que certainement l'apologiste n'avait pas prévue. Il n'est pourtant pas bien difficile de reconstituer son développement. Voulant faire entendre à ce Juif qu'il n'y a de salut que par Jésus-Christ, il devait parler sans ambages et lui présenter la loi chrétienne comme un bloc qu'il faut d'abord accepter, sous

1. Justin, *Dial.*, 141, *PG.*, VI, 797 C-800 A.

2. Justin, *Dial.*, 44, *PG.*, VI, 572 A.

3. Funk, *KGAU.*, I, p. 173 : « Justin, *Dial.*, c. 44 spricht sich sogar so aus, als ob er nicht einmal eine Busse in dem Sinne wie Hermas kennete... Bei der Stellung welche der Apologet hier einnimmt, ist aus den Worten zwar schwerlich zu folgern, dass er eine Busse nach der Taufe gar nicht anerkannt habe. Aber das dürfte die Stelle immerhin zeigen, dass zu seiner Zeit eine kirchliche Busse oder eine Busse mit kirchlicher Reconciliation nicht existirt oder nur höchst selten vorkam, da Justin sonst nicht leicht in dieser Weise sich ausdrücken konnte. »

En réalité, le texte de saint Justin ne prouve rien ni pour ni contre la réconciliation ecclésiastique. Il ne s'en occupe pas, et c'est une question à trancher par des considérations extrinsèques. Mais assurément le silence de Justin n'autorise pas à la trancher négativement. Voir les très justes remarques du R. P. Tixeront, *Justin der Martyr und die altchristliche Bussdisciplin*, dans *ZkT.*, t. XIII, 1889, p. 754-761.

peine de se perdre. Quant au détail ultérieur des conditions du salut sous la loi nouvelle, ce n'était pas le moment de le proposer. Saint Justin ne le propose pas. Mais il ne dément en aucune façon ce qu'il a dit ailleurs de la miséricorde offerte à tout repentir. Reconnaissons que son texte ne nous apporte aucune lumière sur la réconciliation ecclésiastique. Mais rien ne nous autorise à y voir une limitation du pardon divin.

La tradition de l'Église romaine, touchant la doctrine de la pénitence, est pour nous jalonnée par ces grands noms : au I^er^ siècle, saint Clément; au II^e^, Hermas, saint Justin, enfin saint Irénée, romain d'éducation et de tempérament. S'ils ne nous livrent pas, à beaucoup près, les éléments d'une théorie consistante, du moins ils nous prémunissent contre les hypothèses qu'il ne faut pas faire. De ce nombre, serait l'hypothèse de révolutions profondes intervenues, au cours du II^e^ siècle, dans la doctrine et la pratique de l'Église romaine. Ces révolutions, nous ne les constatons pas; nous devons même les juger improbables, à considérer l'accord substantiel de ces graves témoins sur le principe général de la rémission des péchés, et leur commune adhésion à la mère Église. Les mouvements réformateurs que l'on pourrait supposer ne se révèlent par aucun indice.

Il serait fort intéressant de poursuivre chez Tatien la fortune des doctrines professées par son maître saint Justin, et d'apprécier la mesure de rigorisme inaugurée par l'hérésiarque oriental quand il prit la tête d'une école encratiste. Malheureusement, le peu qui reste de ses écrits ne permet pas de reconstituer une doctrine de la rémission des péchés. En revanche, il nous fournit l'attestation, d'autant plus précieuse qu'elle est alors sans parallèle, d'un texte scripturaire fondamental pour la théologie de la pénitence. On sait en effet que Tatien compila, vers l'an 170, une *Harmonie des quatre Évangiles*, connue généralement sous le nom de *Diatessaron* et qui, aux mains des Pères de l'Église syriaque, remplaça souvent le texte authentique des Évangiles. Nous n'avons pas le *Diatessaron* dans sa propre teneur; mais les Pères syriaques, qui l'ont largement utilisé, nous fournissent le moyen d'en reconstituer une grande partie. Saint Éphrem d'Édesse,

au IV^e^ siècle, est de ce nombre : or, on a relevé chez lui jusqu'à huit citations ou allusions au *Tu es Petrus*. C'est là une constatation fort importante, car l'absence commune d'allusions, chez les Pères du II^e^ siècle, à ce texte capital, avait donné à plusieurs écrivains rationalistes l'occasion de discréditer la tradition qui s'y fonde. Désormais, cet argument *ex silentio* s'écroule, puisqu'il est établi par preuve péremptoire qu'avant l'année 170 le *Tu es Petrus* se trouvait dans le texte grec des Évangiles, auquel Tatien l'emprunta. Par là, la première attestation de ce texte se trouve reportée de quelque trente ans en arrière [1]. Il serait entièrement arbitraire de vouloir assigner, entre la date de 170 et la rédaction de nos évangiles synoptiques, le point d'insertion de ce verset dans un texte préexistant : toutes les vraisemblances historiques sont en faveur de son existence dès un siècle avant son apparition chez les Pères. Nous avons donc conscience d'opérer sur un terrain historique parfaitement sûr, et droit d'imputer à un simple hasard le défaut d'attestation du *Tu es Petrus,* dans le mince recueil des Pères apostoliques.

Plusieurs Églises particulières confirment et complètent, par leur témoignage, la tradition de l'Église romaine.

Au sujet de la réconciliation de tous les pécheurs sans exception, particulièrement grave et explicite est la déclaration de saint Denys de Corinthe [2], écrivant, après le milieu du

1. Nous renverrons sur ce point aux articles substantiels de M. Y. de La Brière, sur *La Primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament,* dans les *Etudes,* t. CXIX, et 5 et 20 juin 1909, surtout p. 611. — Voir encore Burkitt, *S. Ephraim's quotations from the Gospel,* p. 26-30, Cambridge, 1901 ; Zahn, *Das Evangelium des Matthaeus,* p. 538-539. — Voici les références des huit citations ou allusions relevées par M. de La Brière (Ed. Lamy, *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones,* 4 vol., Malines, 1882-92), t. I, p. 374, *Serm.* II *in hebd. sanct.*, 4 ; p. 412, *Serm.* IV *in hebd. sanct.*, 1 ; p. 534, *Serm. ad noct. dom. Resurr.*, 2 ; t. II, 186, *Comm. in Isaiam,* 62, 2 ; t. IV, p. 534, *Hymn. de Eccl. et Virg.*, 15, 18 ; p. 686, *Hymn. de Sim. Petr.*, 7 (cf. 8) ; p. 688, *Hymn. de Sim. Petr.*, 12 ; p. 738, *Hymn. dispers.*, 7 (*De paenitentia Petri*).

2. Denys de Corinthe, d'après Eusèbe, *HE.*, IV, 23.6, éd. Schwartz, p. 374-376 : Πολλὰ δὲ περὶ γάμου καὶ ἁγνείας τοῖς αὐτοῖς παραινεῖ, καὶ τοὺς ἐξ

second siècle, aux Églises du Pont : il affirme avec la plus grande énergie le droit des pécheurs, de tous les pécheurs vraiment pénitents, nommément des apostats et des hérétiques — qu'il semble considérer comme les plus compromis de tous — à un accueil bienveillant. Si laconique que soit le texte conservé par Eusèbe, il paraît tout à fait formel. On remarquera que ce développement était, chez Denys, introduit par des considérations sur le mariage et la chasteté : il visait donc très spécialement les désordres de mœurs. L'Église fera bon accueil à tous les pécheurs. Est-ce à dire qu'elle les réconciliera tous à bref délai? Non, sans doute. Mais, tout au moins, en les admettant à pénitence, elle leur ouvrira la perspective du pardon.

Moins explicite, mais animé du même esprit, est ce développement de saint Théophile d'Antioche, qui n'indique pas le rôle de l'Église dans la restauration du pécheur, mais énonce clairement le dessein de Dieu[1]. Le pécheur n'est pas abandonné pour toujours à son péché : Adam, expulsé du paradis et condamné à un exil temporaire, peut y rentrer après avoir purgé sa peine. Cette restauration aura lieu après la résurrection et le jugement. Ici, Théophile reprend une comparaison que nous avons déjà rencontrée dans la *II^e Clementis*. De même qu'un vase d'argile si, une fois achevé, il présente quelque défaut, est remis au tour et façonné de nouveau, jusqu'à ce qu'il atteigne une entière perfection, ainsi l'homme est-il repétri par la mort et fixé par la résurrection dans une santé parfaite, dans un état de pureté sans tache, de justice et d'immortalité. Dieu appelle : « Où es-tu, Adam? » Ce n'est pas que Dieu ignore, mais en sa clémence il veut donner au pécheur occasion de se repentir et de confesser sa faute.

οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης, ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει. — M. Harnack écrit là-dessus, *Lehrbuch der DG.*, t. I, p. 440, note : « Ob das Referat zuverlässig ist, ist ungewiss, und ob das δεξιοῦσθαι stets die restitutio in den früheren Stand oder event. nur die Annahme zu dauernder Bussübung bezeichnet, ist fraglich. » Il ne semble pas possible de ne voir dans δεξιοῦσθαι que l'admission à une pénitence sans espoir.

1. Théophile d'Antioche. *Ad Autolycum*, II, 26, *PG.*, VI, 1093 AB.

Clément d'Alexandrie nous a, on le sait, conservé l'histoire d'un jeune assassin converti et réintégré dans l'Église, par l'apôtre saint Jean[1]. D'autre part, on a pu entendre le même docteur commenter[2] les assertions d'Hermas, particulièrement au sujet des fautes de la chair, et, en conformité avec lui, poser le principe d'une rémission — d'une seule — après le baptême. Il ne s'en tient pas là, et après avoir indiqué à quelles conditions le riche peut, ici-bas, faire son salut, il montre la voie de l'amour toute grande ouverte au pécheur, selon saint Pierre (I *Pet.*, IV, 8 : « L'amour couvre la multitude des péchés »), selon saint Jean (I *Io.*, IV, 18), et selon saint Paul (I *Cor.*, XIII, 4. 6-8. 13). Si quelqu'un a l'amour au cœur, toujours il peut, bien que né dans le péché, bien que chargé de fautes nombreuses, croître dans l'amour, concevoir un vrai repentir et réparer ses défaites par des victoires. Donc, ne pas s'abandonner au désespoir[3], quand même, à considérer d'une part le portrait de ce riche que le ciel ne peut accueillir, d'autre part le mauvais usage que l'on a fait des biens de la terre, on tremblerait devant les anathèmes divins contre la richesse et l'on craindrait de ne pouvoir posséder les biens à venir : non, quand même par ignorance ou par faiblesse, ou par un concours inéluctable de circonstances, après la rémission baptismale on serait tombé dans toutes

1. Clément d'Alexandrie. *Quis dives salvetur*, 42. Voir ci-dessus p. 50.

2. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 13, 56-57.

3. Clément d'Alexandrie. *Quis dives salvetur*, 38-39, éd. Staehlin, p. 185, 6 sqq. : Μηδὲ γὰρ τοῦτο εἰς ἀπόγνωσιν σοι καὶ ἀπόνοιαν καταλελείφθω, εἰ καὶ τὸν πλούσιον ῥᾴθυμε ὅστις ἐστὶν ὁ γυμνὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς οἶδεν ἔγων καὶ ὅτι τρόπον τοῖς οἷσι χρώμενος ἂν τις τό τε ἐπιτρεπτὸν τοῦ πλούτου καὶ χαλεπὸν εἰς ζωὴν διαφόρως καὶ δύναιτο τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν ἐπαύσασθαι, εἰς δὲ πεπτωκὼς ἢ οὐ δι' ἄγνοιαν ἢ δι' ἀσθένειαν ἢ περίστασιν ἀκούσιον μετὰ τὴν σωτηρίαν καὶ τὴν λύτρωσιν περιπετῆ τινι ἁμαρτήμασιν ἢ παραπτώμασιν, ὡς ὑπενεγθῆναι τέλεον, < ὅτι > οὗτος κατεφθάρηται παντάπασιν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ· πάντι γὰρ τῷ μετ' ἀληθείας ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἐπιστρέφοντι πρὸς τὸν Θεὸν ἀνεῴγασιν αἱ θύραι καὶ δέγεται τρισάμενος πατὴρ υἱὸν ἀληθῶς μετανοοῦντα... Après l'Evangile *Luc.*, XV, 7. 10, Clément cite les passage de l'A. T., classiques en matière de pénitence : *Os.*, VI, 6; *Ez.* XVIII, 23; *Is.*, I, 18.

Dans tout ce passage, il faut se défier de la ponctuation et plus encore de la version latine de Potter, reproduite par Migne *PG.*, IX, 643.

sortes de fautes et de désordres, quand même on toucherait au fond de l'abîme, il ne faut pas se croire réprouvé de Dieu. Car à quiconque se convertit à Dieu réellement et de tout cœur, les portes demeurent ouvertes; le Père ne demande qu'à accueillir son fils vraiment pénitent. Or, la vraie pénitence consiste à ne plus retomber, mais à arracher absolument de son âme toutes les racines du péché mortel : quand elles auront disparu, Dieu reviendra habiter en vous. Le Seigneur a dit qu'il y aurait au ciel grande joie, fête incomparable pour le Père et ses anges, si un pécheur se convertit et fait pénitence... »

L'aspect auquel Clément s'attache dans cette page, aspect moral et profond, n'épuise pas pour lui la réalité de l'institution pénitentielle : comme, en général, dans les écrits du même auteur, il faut recueillir çà et là d'autres vues partielles pour reconstituer l'ensemble; telle autre page nous a déjà livré l'aspect juridique et extérieur sans lequel nous ne pourrions intégrer, dans son cadre ecclésiastique, sa doctrine de la pénitence. A condition de ne rien négliger, on s'apercevra que cette doctrine combine harmonieusement l'offre illimitée du pardon divin avec les réserves ordinaires dans l'Église du IIe siècle.

III

DISSIDENTS.

Si maintenant nous jetons les yeux sur les sectes dissidentes, nous constaterons assez généralement, en dépit des travestissements et des déviations, la trace d'un héritage doctrinal qui leur est commun.

Il n'y a sorte d'excès que l'on ne rencontre, au IIe siècle, dans une si grande variété de sectes : depuis l'immoralisme dogmatique de Carpocrate, qui prescrivait, dit-on, à ses adeptes d'épuiser toute la série des attentats possibles afin de remplir le programme de la vie, jusqu'aux divers types d'encratisme. Les voies de la pénitence postbaptismale furent tantôt élargies jusqu'à l'extrême licence, tantôt rétrécies ou même fermées.

Dès les temps apostoliques, les hérétiques nicolaïtes, flétris par saint Jean dans l'Apocalypse, paraissent avoir fait scandale par les facilités qu'ils accordaient à la pénitence. Ils réconciliaient, dit-on, les plus grands pécheurs après huit jours d'expiation[1]. Un peu plus tard, les Marcosiens, disciples de Valentin, rejetaient le baptême de l'Église, mais prétendaient y suppléer par un baptême de leur cru[2] : c'était la *rédemption* — ἀπολύτρωσις, — introduisant à jamais le myste dans la catégorie des privilégiés de l'Esprit et des impeccables. Mais les *Acta Ioannis*, écrit gnostique probablement issu des cercles valentiniens d'Asie Mineure avant la fin du IIe siècle, se distinguent par la rigueur de leur encratisme. S'ils offrent une rémission pour les péchés commis dans l'ignorance avant le baptême, ils n'en offrent aucune pour les péchés des chrétiens qui abusent de la lumière et de la grâce : à ceux-là, non seulement leurs fautes nouvelles ne seront pas remises, mais leurs fautes déjà remises seront de nouveau imputées[3]. Ce trait n'est pas le moins singulier d'un écrit d'ailleurs violemment hétérodoxe ; l'esprit dont il procède ne sévit qu'à l'intérieur d'une secte. On peut en dire autant, à plus forte raison, des *Acta Thomae*, qui confondent presque, dans une égale réprobation, les désordres de la chair et les relations conjugales[4]. Les diverses catégories de « spirituels » touchés par l'esprit valentinien se réclamaient surtout de l'apôtre saint Jean. D'autres prétendaient se rattacher à saint Paul, tels les Marcionites. On sait qu'ils faisaient profession de renoncer au mariage; mais cette austérité de façade cachait mal leurs concessions à la faiblesse humaine. Marcion lui-même permettait de réitérer le baptême jusqu'à deux fois

1. Saint Victorin de Pettau, *In Apoc.*, II, 6, *PL.*, V, 321 C.

2. Saint Irénée, *Adv. haer.*, I, 21, *PG.*, VII, 657 sqq.

3. *Acta Apostolorum apocrypha*, éd. M. Bonnet, t. II. 1, Leipzig. 1898; *Acta Ioannis*, 107 (16), p. 206, 1-5 : Εἰ μὲν οὖν μηκέτι ἁμαρτάνητε, ἃ ἐν ἀγνοίᾳ ἐπράξατε ἀφίησιν ὑμῖν· εἰ δὲ καὶ αὐτὸν ἐγνωκότες καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐλεηθέντες ἐν τοῖς ὁμοίοις πάλιν ἀναστρέφεσθε, καὶ τὰ πρότερα ὑμῖν λογισθήσεται καὶ οὐχ ἕξετε μέρος ἢ ἔλεος ἐνώπιον αὐτοῦ.

4. *Acta Apostolorum apocrypha*, éd. M. Bonnet, t. II. 2. Leipzig. 1903; *Acta Thomae*, 88, p. 203, 19; 117, p. 228, 22.

et plus, à qui le demandait[1]. Les Elchasaïtes, entrés un peu plus tard dans l'histoire, s'autorisaient du nom de leur prophète Elchasaï, qu'on disait avoir paru sous Trajan ; eux aussi prétendaient administrer, après le baptême chrétien, un nouveau baptême pour la rémission des péchés[2].

A travers ces caricatures diverses de l'institution chrétienne, perce le souci constant de procurer à toutes les âmes affamées de justice un bien que seule l'Église du Christ avait mission de distribuer : l'amitié divine, prix du vrai repentir.

IV

CONCLUSION.

En définitive, les espèces complètes et précises, sur l'observation desquelles nous souhaiterions d'asseoir une théorie détaillée de la pénitence, font défaut pour ce IIe siècle. Nous ne pouvons qu'y suppléer en colligeant un assez grand nombre de faits non dépourvus de valeur suggestive. Essayons de faire filtrer un peu de lumière à travers cette nuée de matière pulvérulente.

L'assurance du pardon divin offert, pour tous les péchés, au vrai repentir, est répétée par toutes les voix de la tradition. Cette assurance, nous l'avons entendue notamment à Rome, à Antioche, à Corinthe, à Alexandrie. Trait d'union entre l'Orient et l'Occident, Clément d'Alexandrie donne à Hermas une adhésion intelligente, où l'on ne perçoit pas de réserve. Quelques notes gnostiques troublent seules ce concert.

L'Église hiérarchique, groupée autour de son évêque, est la dispensatrice normale de ce pardon, et l'offre de la

1. Saint Épiphane, *Haer.*, XLII, 3, *PG.*, XLI, 700 AB : Οὐ μόνον δὲ παρ' αὐτῷ ἓν λουτρὸν δίδοται, ἀλλὰ καὶ ἕως τριῶν λουτρῶν καὶ ἐπέκεινα ἔξεστι διδόναι παρ' αὐτοῖς τῷ βουλομένῳ, ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα... Ἔξεστιν ἕως τριῶν λουτρῶν, τουτέστι τριῶν βαπτισμῶν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν δίδοσθαι· ἵν' εἴ τις παρέπεσεν εἰς τὸ πρῶτον, λάβῃ δεύτερον μετανοήσας, καὶ τρίτον ὡσαύτως ἐὰν ἐν παραπτώματι μετὰ τὸ δεύτερον γένηται.

2. Saint Hippolyte, *Philosophumena*, IX, 13, éd. Cruice, p. 446-455.

réconciliation ecclésiastique est la traduction concrète de l'offre du pardon divin. Cela résulte des témoignages tout à fait formels de saint Clément de Rome, de saint Ignace d'Antioche, d'Hermas, de saint Denys de Corinthe, ainsi que d'inductions plus ou moins décisives fondées sur les témoignages de saint Irénée et autres. De limitation à ce pouvoir ministériel de l'Église, on n'entend parler nulle part, encore que l'Église y apportât, sans aucun doute, quelque discernement.

Sur les conditions du pardon, nos auteurs se font beaucoup plus discrets, et donnent l'impression d'une simple ébauche, plutôt que d'une institution complète. On voit bien apparaître l'exomologèse officielle, comme voie normale du pardon, du moins pour les grands péchés; mais la plupart de ses lois nous échappent encore. Cette discipline primitive était empreinte d'une réelle sévérité; mais dans quelle mesure? Les indications éparses de nos auteurs ne suffisent pas à le découvrir, et ont pu servir de point de départ à des systématisations divergentes. S'il y eut évolution et dans quel sens, c'est sur quoi l'on réussit moins encore à s'entendre. Pour retracer la marche de la discipline pénitentielle au cours du IIe siècle, nous disposons de quelques points fixes, par lesquels on peut faire passer un nombre infini d'arabesques; mais ce seront toujours des arabesques.

Il y a pourtant une mesure législative, une seule, qu'on peut avec vraisemblance mettre au compte du IIe siècle : c'est celle qui interdit de réitérer la pénitence publique. Il semble qu'on se soit préoccupé d'empêcher le relâchement en donnant à l'institution le caractère d'une faveur unique, exact pendant du baptême. Hermas est pour nous le premier témoin de cette règle, dont l'origine ecclésiastique n'est pas douteuse, puisqu'elle n'a aucun fondement dans l'Écriture. Introduite probablement sous la pression de circonstances particulières, elle acquit force de loi universelle et ne devait être rapportée que beaucoup plus tard[1]. Hermas,

1. Il en fut de même jusqu'à la fin du IVe siècle en Orient, jusqu'au

qui nous en révèle l'existence, nous en laisse ignorer l'origine, et si ce témoignage unique nous faisait défaut, nous n'hésiterions guère à conclure, de certaines affirmations de saint Irénée, que cinquante ans plus tard elle n'était pas encore en vigueur et qu'il en faut abaisser la date jusque vers le temps de Tertullien. Le silence de tout le IIe siècle, en dehors d'Hermas et de Clément d'Alexandrie commentant Hermas, sur un fait aussi capital, est la meilleure preuve des lacunes de nos connaissances et la condamnation décisive de toute conclusion prématurée.

Après avoir interrogé, sur la discipline pénitentielle du IIe siècle, les documents contemporains, il resterait à consulter prudemment la tradition du IIIe. La lumière rétrospective dont elle éclaire la période précédente n'est sûrement pas négligeable. Mais l'état de la société chrétienne a changé; des problèmes nouveaux ont surgi. L'époque des Sévères demande à être étudiée d'abord pour elle-même, si l'on veut marquer avec certitude sa part dans l'évolution des institutions chrétiennes.

Ve siècle en Occident. Il n'y a pas lieu d'insister sur un fait si connu: voici du moins quelques références : Hermas, *Mandat.*, IV, 3, 6; et IV, 1, 8; Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, II, 13, 57, Stählin, t. II, p. 143: Origène, *In Lev.*, *Hom.*, XV, 3, *PG.*, XII, 561 A; adversaires de saint Jean Chrysostome au synode du Chêne (403), ap. Mansi, *Concilia*, t. III, 1145 CD, cf. Socrate, *HE.*, VI, 21, *PG.*, LXVII, 725 B-728 A; saint Ambroise, *De paenitentia*, II, 10, 95, *PL.*, XVI, 520 A; saint Sirice (pape, 384-399), *Ep.*, I, *Ad Himerium Tarraconensem*, 5, 6, *PL.*, XIII, 1137 AB; saint Augustin, *Ep.*, CLIII, *Ad Macedonium*, 3, 7, *PL.*, XXXIII, 656.

CHAPITRE V

LE TRAITÉ DE TERTULLIEN DE PAENITENTIA.

La carrière ecclésiastique de Tertullien comprend, comme chacun sait, deux phases : une phase d'activité apostolique au service de l'Église, et une phase d'hostilité contre l'Église, au service de l'hérésie montaniste. De l'une à l'autre on passe non par un saut brusque, mais par des degrés successifs : car entre catholiques et montanistes d'Afrique, l'opposition n'était pas tellement tranchée, du moins au début, qu'on ne pût garder quelques illusions sur l'orientation de la secte ; et il se trouva sûrement quelques esprits sincères pour chercher l'avenir du christianisme dans la voie marquée par l'hérésie phrygienne.

Le mouvement montaniste ne nous intéresse ici que par sa répercussion sur la discipline de la pénitence. De fait, Tertullien aborda de front cette question aux deux époques extrêmes de sa vie : une première fois dans un esprit pleinement catholique, en écrivant le *De paenitentia ;* une seconde fois dans un esprit violemment montaniste, en écrivant le *De pudicitia*. Ces deux opuscules, si différents de tendance, ont ceci de commun qu'ils visent, de deux points de vue très opposés, les mêmes institutions, celles de l'Église catholique. Donc, à plus d'un égard, ils se complètent. On peut éclairer l'un par l'autre, à condition de tenir compte du changement survenu entre deux dans l'esprit de l'auteur. Toutefois, nous commencerons par étudier le *De paenitentia* pour lui-même, en faisant abstraction complète de l'autre écrit, postérieur de vingt ans.

I

ANALYSE.

Le *De paenitentia* nous livre la pensée de Tertullien orthodoxe ; il nous le montre même dans l'exercice d'un ministère de zèle. Prêtre selon l'opinion commune [1], tout au moins catéchiste de Carthage, l'auteur s'adonne à l'instruction des catéchumènes et des néophytes.

On peut distinguer trois parties inégales : la première rem-

1. Nous disons : prêtre selon l'opinion commune, appuyée sur le sentiment de saint Jérôme. La valeur de cette donnée a été parfois révoquée en doute. Récemment, M. Hugo Koch l'a soumise à une critique serrée (*War Tertullian Priester?* dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXVIII, 1908, p. 95-103) ; et dans la dernière édition de sa *Patrologie* (Fribourg-en-Br., 1910, p. 157), M. Bardenhewer souscrit à la conclusion négative. Nous ne la croyons pas, pour autant, acquise. Sans ouvrir ici une discussion étrangère à notre sujet, nous indiquerons pourquoi les raisons de M. Koch ne nous semblent pas décisives. Les textes qu'il invoque, et que l'on connaissait depuis longtemps, appartiennent tous — ou au moins les plus importants — à la période montaniste de la vie de Tertullien. Or, nous aurons occasion de le constater au cours de cette étude, l'évolution de Tertullien vers le montanisme n'avait pas laissé intacte dans son esprit la notion de la hiérarchie catholique, ni celle du sacerdoce chrétien. On conçoit donc qu'il ait pu alors s'exprimer sur son propre sacerdoce comme il n'aurait jamais fait au temps de son orthodoxie. S'autoriser de ces déclarations pour affirmer qu'il ne fut pas prêtre, nous paraît bien hardi, en présence de l'assertion positive de saint Jérôme, et surtout en présence des écrits où l'on a souvent cru reconnaître des monuments de son ministère sacerdotal. M. Koch nomme (après Monceaux et Harnack) *De spectaculis*, *De idololatria*, *De paenitentia*, *De oratione*, *De cultu feminarum*. Il faut ajouter *De baptismo*. On s'est avisé récemment de reconnaître dans le prêtre romain *Florinus* (voir Eusèbe, *HE.*, V, 15 et 20) le carthaginois Q. Septimius *Florens* Tertullianus. Les seules données dont nous disposions sur la doctrine de Florinus — un gnostique — auraient dû suffire à faire écarter l'identification. La publication de l'*Histoire universelle* écrite en syriaque par Agapios de Mabbug a fourni à M. Baumstark des arguments surabondants contre cette hypothèse de M. Kastner, *Patrologia Orientalis*, t. VII, p. 516 sq. (traduction de A. Vasiliev). Voir d'ailleurs la discussion entre MM. Koch, Kastner et Baumstark, dans *ZNTW.*, t. XIII, 1912, p. 59-83 ; 133-156 ; 306-319. — Cette digression nous a paru de quelque intérêt, en vue de l'examen ultérieur du *De pudicitia*.

plie par des considérations générales sur la pénitence (1-5) ; la seconde, plus brève, spécialement destinée aux catéchumènes, et traitant de la pénitence préliminaire au baptême (6) ; la troisième, destinée aux chrétiens, et traitant de la pénitence pour les fautes commises après le baptême (7-12).

Nous passerons très rapidement sur les deux premières parties.

Tertullien commence par définir la pénitence[1] : un mouvement de l'âme excité par le déplaisir d'une résolution moins bonne — *passionem animi quandam, quae veniat de offensa sententiae peioris*[2]. — Ainsi parlent les gentils eux-mêmes. Mais s'ils définissent correctement la pénitence, ils sont loin de l'entendre comme il faut. Dépourvus en effet des principes de conduite que seul le Créateur peut révéler efficacement, ils voguent sans gouvernail sur la mer du siècle, à la merci de tous les orages, et ne se repentent de rien si volontiers que du bien qu'il leur arrive de faire. Cependant la pénitence est chose sainte[3]. Après la faute du premier homme et la condamnation du siècle, Dieu n'a pas dédaigné de montrer en lui-même l'exemple de la pénitence, lorsqu'il déchira la sentence portée contre Adam. Il envoya des prophètes prêcher la pénitence à la race d'Abraham. En dernier lieu, il envoya Jean prêcher la pénitence à la génération qui devait voir le salut promis aux nations, c'est-à-dire le Seigneur en personne, réalisant la promesse divine. La pénitence est nécessaire pour le salut de l'homme, pour le service de Dieu. Il faut faire pénitence de tous les péchés commis[4]. Péchés de la chair, péchés de l'esprit, les uns et les autres coupables parce que dirigés contre Dieu. Péchés d'action, péchés de désir : la racine de la faute est dans le vouloir ; devant Dieu, l'intention vaut l'acte. Or Dieu, qui menace le péché de châtiments terribles, offre le pardon à la pénitence[5]. Il offre au naufragé cette planche de salut, qui le soutiendra et le portera jusqu'au port de la divine clémence. Que le pécheur s'y attache, comme à un bienfait signalé de Dieu ; qu'il s'y attache

1. *De paenitentia*, 1. — 2. Variante : *prioris*. — 3. *Paen.*, 2. — 4. *Paen.*, 3. — 5. *Paen.*, 4.

sans retour[1]. D'autant qu'après avoir connu Dieu et s'être rangé à sa loi, il n'a plus l'excuse de l'ignorance : désormais son infidélité s'aggraverait d'ingratitude. Va-t-il rétracter sa pénitence par une pénitence contraire, et faire à Dieu cette injure de le quitter pour se donner au démon?

De ces principes généraux, Tertullien fera une double application pratique. Et d'abord aux catéchumènes[2] il rappelle qu'on ne joue pas avec la pénitence baptismale, mais que la conversion doit être définitive. Il caractérise en termes pittoresques la situation et les besoins propres à cette catégorie d'auditeurs. Semblables à de jeunes animaux, ouvrant à peine les yeux à la lumière et commençant à prêter l'oreille à la doctrine, les nouveau-venus de l'Évangile sont faibles : on doit les prémunir contre les retours offensifs de leurs vieilles passions. On a vu parfois des catéchumènes spéculer sur l'assurance du pardon, pour mener en attendant une vie coupable. Insensés! qui tendent la main pour recevoir le don divin et négligent d'en solder le juste prix. La pénitence est le prix auquel Dieu promet son pardon. Les marchands qui savent leur métier n'ont pas coutume d'accepter une pièce de monnaie sans l'examiner sous toutes ses faces pour s'assurer qu'elle est de bon aloi. Et Dieu donnerait la vie éternelle contre une fausse pénitence? Mais peut-être on veut faire dater sa conversion du jour de son baptême? Illusion : c'est avant le pardon, et sous le grondement de la justice divine, qu'il faut pleurer ses péchés. Le baptême ne saurait suppléer à ce qui manque du côté de la pénitence. Arrivât-on, par de belles paroles, à surprendre l'indulgence du prêtre préposé au sacrement, on ne saurait tromper Dieu, qui garde jalousement son trésor pour écarter les indignes. Toutes les ténèbres dont on prétendait s'envelopper céderont à sa lumière. Quelques-uns se flattent de lui arracher un pardon, et font de sa libéralité une servitude. Mais que vaut un pardon extorqué? Tant de chutes, au lendemain du baptême, montrent le peu de fonds qu'on peut faire sur ces intrus : l'édifice de leur christianisme, bâti sur le sable, s'écroule. Donc, il ne suffit

1. *Paen.*, 5. — 2. *Paen.*, 6.

pas de fréquenter les catéchèses pour avoir le droit de tout se permettre. Il n'y a pas un Christ pour les baptisés, un autre pour les catéchumènes. La foi exige d'abord une pénitence sincère : le baptême y met le sceau. Loin d'être destiné à inaugurer une vie sans tache, le baptême suppose accomplie la purification du cœur. Voilà le premier baptême nécessaire au catéchumène : la crainte de Dieu, sans arrière-pensée ; puis une foi saine, une pénitence qui ne se dément pas.

Ces paroles, adressées aux catéchumènes, complètent heureusement les enseignements du *De baptismo*. Elles donnent un puissant relief à quelques idées maîtresses, notamment à l'idée du prix que Dieu attache à la droiture du cœur. La même inspiration règne dans la dernière partie, consacrée à la pénitence postbaptismale.

En abordant ce sujet[1] devant un public composé au moins en partie de catéchumènes et de néophytes, l'auteur se montre troublé de la responsabilité qu'il encourt. Ne va-t-il pas induire en tentation telle âme hésitante, en lui découvrant, par delà le baptême, des possibilités de réhabilitation que peut-être elle ne soupçonnait pas, ou qu'elle n'envisageait pas? Avant tout, il tient à marquer qu'il y a un terme à cette miséricorde. Donc, que nul ne s'avise de spéculer sur l'espoir de pardons sans fin. D'ordinaire les naufragés, échappés au péril de mer, ont la sagesse de dire à la navigation un adieu définitif et s'abstiennent d'exposer une seconde fois une vie si chèrement sauvée. Le chrétien, parvenu au port du baptême, devrait imiter cette prudence et marquer par une fidélité inviolable sa gratitude envers Dieu. Mais tel est l'acharnement du démon contre ceux qui viennent de lui échapper, que plusieurs cèdent à ses assauts. Dieu y a pourvu : il n'a pas voulu abandonner sans espoir le chrétien tombé après le baptême : il lui permet de frapper une fois, rien qu'une fois, à la porte de la seconde pénitence. Bienfait nouveau et gratuit, dont le pécheur ne saurait se montrer trop reconnaissant.

De cette disposition miséricordieuse, les preuves scripturaires abondent[2]. Menaces de l'Esprit, dans l'Apocalypse

1. *Paen.*, 7. — 2. *Paen.*, 8.

(*Apoc.*, II-III), contre divers péchés : à Éphèse, relâchement dans la charité; à Thyatire, désordres de mœurs et compromissions idolâtriques; à Sardes, œuvres imparfaites; à Pergame, doctrines de mensonge; à Laodicée, confiance dans les biens de ce monde. Les menaces même proférées contre les coupables prouvent que l'Esprit ne les croit pas incapables de s'amender et d'obtenir leur pardon : *Non comminaretur autem non paenitenti, si non ignosceret paenitenti.* Promesses de cette même clémence qui, dans l'Ancien Testament, appelait le pécheur à pénitence et mettait la miséricorde au-dessus des sacrifices (*Ier.*, VIII, 4; *Os.*, VI, 6). Les paraboles du Seigneur, dans l'Évangile (*Lc.*, XV), la manifestent mieux encore. Drachme perdue, brebis errante, enfant prodigue : autant de figures du pécheur poursuivi par la grâce divine. S'il s'humilie devant Dieu, il est sauvé.

A cela contribuera puissamment l'humiliation extérieure de la pénitence publique, appelée d'un mot grec *exomologèse*[1]. Tertullien décrit en traits saisissants cette pratique des anciens pénitents, comprenant deux parties : l'aveu intérieur de la faute, fait à Dieu, et la profession extérieure de pénitence, par laquelle le pécheur se met spontanément au ban de la société chrétienne[2].

> Discipline de prostration et d'humiliation, qui règle la vie de l'homme en vue d'attirer la miséricorde. Elle s'étend à la tenue et à la nourriture : coucher sur le sac et la cendre, affliger son corps par un extérieur inculte, son âme par la tristesse, compenser ses fautes par des austérités, pour le manger et le boire observer un régime simple, ayant égard non à la satisfaction du ventre, mais à la conservation de la vie; alimenter constamment sa prière par le jeûne, gémir et pleurer, mugir jour et nuit vers Dieu son Seigneur, se rouler aux pieds des prêtres, s'agenouiller devant les amis de Dieu, solliciter l'intercession de tous les frères...

Tel est, selon Tertullien, le programme de l'exomologèse. Ainsi l'homme satisfait à Dieu : il se prosterne pécheur et se relève absous.

Mais il en coûte d'afficher ainsi sa pénitence[3] : aussi plusieurs reculent-ils indéfiniment, semblables à ces malades

1. *Paen.*, 9. — 2. *Paen.*, 9, 3-4. — 3. *Paen.*, 10.

qui, plutôt que de découvrir au médecin une plaie humiliante, préfèrent mourir dans leur honte. Comme si, dans l'Église, il fallait craindre les sarcasmes et les mépris; comme si la douleur d'un membre n'était pas la douleur de tous! L'Église est dans chaque membre, et l'Église, c'est le Christ. Comment la prière du Christ ne serait-elle pas exaucée de son Père? Et vaut-il mieux enfermer en soi-même le secret de sa condamnation que d'être absous aux yeux de tous?

Quelques-uns, sans doute, le pensent[1], et plutôt que d'accepter cette gêne et cette honte, continuent à mener une vie élégante et facile. Ce qu'on voit faire tous les jours pour briguer une magistrature, on ne le fera pas pour sauver son âme. Et cependant la perspective du feu éternel[2], que la pénitence peut éteindre, est de nature à faire réfléchir. A voir ces étroits soupiraux de l'enfer, qu'on nomme les volcans, lancer des gerbes de flammes et parfois, dans leurs tressaillements, engloutir les villes voisines, comment n'être pas frappé de crainte? Ces montagnes superbes brûlent sans se consumer : faibles images des brasiers allumés par la colère divine!

La pénitence, embrassée avec ardeur, rétablit sur son trône le roi de Babylone; au contraire le roi d'Égypte, sourd aux avertissements du ciel, périt dans les flots. La pénitence est la seconde planche de salut offerte à l'homme : elle a rendu à Adam lui-même, premier homme et premier pécheur, le paradis.

II

LA SECONDE PÉNITENCE.

Notre analyse, forcément décolorée, a pu donner occasion au lecteur d'entrevoir la vigueur et la fougue oratoire du catéchiste africain. Mais elle ne laisse pas soupçonner que les dernières pages de l'opuscule sont devenues de nos jours un champ de bataille. Rien n'est plus vrai cependant; avant

1. *Paen.*, 11. — 2. *Paen.*, 12.

d'intervenir, s'il y a lieu, dans cette lutte, marquons le point sur lequel porte le principal effort.

Dans la description qu'il nous a laissée de la pénitence postbaptismale, Tertullien s'attache à peu près exclusivement à la manifestation extérieure de cette pénitence, communément désignée par le nom d'*exomologèse*. Nous avons cité les traits les plus saillants de cette description : elle nous montre l'importance attachée par la pensée chrétienne du IIIe siècle à cette partie proprement satisfactoire, qui frappait les regards de tous et désignait les pénitents comme spécialement dignes de pitié, à raison de l'expiation douloureuse qu'ils accomplissaient à la face de l'Église. Pour nous, chrétiens du XXe siècle, accoutumés au ministère régulier de la confession et aux cadres théologiques du concile de Trente, cette mise-en-scène dramatique n'épuise pas la question de la pénitence, et instinctivement nous cherchons, avant et après l'exomologèse publique, d'autres éléments plus cachés, mais non moins essentiels à l'acte complet de la pénitence. Cet instinct est-il trompeur? Sur ce point, les appréciations diffèrent. Certains lecteurs estiment qu'on ne saurait trop se défier des réalités modernes, comme d'une source fatale de mirages historiques. D'autres estiment qu'il y a des bornes à cette défiance et qu'on ne rendrait pas justice aux documents anciens en y méconnaissant systématiquement toute anticipation des temps nouveaux.

Le cadre du jugement pénitentiel, tracé par le concile de Trente, comprend deux parts : la part du pécheur qui comparaît comme coupable, comme témoin à charge contre lui-même, enfin comme exécuteur de la sentence; c'est ce que traduisent ces trois mots : *contrition, confession, satisfaction;* — la part du juge, c'est l'*absolution* sacerdotale. Ces divers éléments sont d'inégale importance, et la satisfaction, en particulier, peut accidentellement faire défaut, sans que le jugement sacramentel soit infirmé dans son essence. Le pécheur qui, après avoir rempli toutes les autres conditions pour obtenir la rémission de ses fautes, serait prévenu par la mort avant d'avoir pu accomplir la satisfaction prescrite, n'en serait pas moins réconcilié à Dieu;

seulement il porterait au tribunal du Souverain Juge une certaine dette, exigeant par delà cette vie un dernier règlement de comptes. C'est ce que les théologiens traduisent d'ordinaire en disant que la satisfaction n'est pas une partie *essentielle* du sacrement de pénitence, elle n'en est qu'une partie *intégrante*. Or il se trouve précisément que dans les documents de la période primitive, tels que le *De paenitentia* de Tertullien, la satisfaction a pris un relief énorme, parce qu'elle frappait tous les regards, et qu'elle a relégué à l'arrière-plan les autres éléments de la pénitence ecclésiastique. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure que ces éléments n'existaient pas, et, sans doute, nul ne s'en avise. La difficulté n'en est pas moins réelle d'apprécier exactement des faits si lointains et de déceler, sans les grossir, les éléments qui se dissimulent dans la pénombre du passé.

Parmi les auteurs qui, de nos jours, ont apporté à l'étude de cette question une contribution appréciable, il convient de nommer le docteur Funk, dont l'influence a été grande sur le développement de l'histoire ecclésiastique, hors de France et en France, au cours des trente dernières années. Les conclusions de Funk peuvent-elles toujours être admises sans contrôle? C'est une question qui mérite examen, et que l'on ne sera point porté à trancher d'emblée par l'affirmative, si l'on a égard aux démentis que Funk lui-même s'est infligés sur ce point. En 1897, il avait affirmé que le traité de Tertullien *De paenitentia* traite exclusivement du pardon divin, sans aucun lien avec la réconciliation ecclésiastique[1].

1. Funk, *KGAU.*, t. I, p. 166 : « ... Er sagt nirgends dass mit der Busse eine kirchliche Rekonziliation verbunden sei, und da er diese in der Schrift *De pudicitia* bestimmt ausschliesst, so dürfen wir sie auch dort nicht ohne weiteres annehmen, um so weniger als ja, wie wir bereits gesehen, die alte Kirche eine Busse ohne Rekonziliation kannte... Die Hauptsache war dass der Busse ähnlich wie der Taufe die Kraft zugeschrieben wurde, Sündenvergebung zu erlangen oder zu vermitteln, und diese blieb bestehen, mochte die Verzeihung nur von Gott oder auch von der Kirche ausgehen. Dass aber nur an eine göttliche Verzeihung zu denken ist, deutet Tertullian selbst an, da ihm der Verzeihende stets nur Gott und nicht ein einzigesmal auch die Kirche ist. Es liegt also durchaus kein Grund zu der Annahme vor, dass Tertullian in seiner früheren und katholischen Schrift eine an-

A la suite d'une discussion avec M. Esser, doyen de la faculté de théologie catholique de Bonn, il s'est vu forcé d'évacuer cette position[1], et en 1906 il formulait ainsi sa conclusion nouvelle[2] : pour Tertullien catholique, l'idée de réconciliation ecclésiastique n'est pas essentiellement, dans tous les cas, incluse dans l'idée de la seconde pénitence. Entre temps, les idées du professeur du Tubingue avaient trouvé un écho en France, notamment dans les publications remarquables à divers titres et diversement nuancées de M. l'abbé Vacandard et de Mgr Batiffol.

Il s'en faut pourtant que ces idées fussent acceptées partout sans discussion, et pour marquer tout de suite le point sur lequel je ne saurais faire miennes ni la méthode ni les conclusions du Dr Funk, je dirai que ces conclusions paraissent procéder d'une exégèse trop matérielle et en quelque sorte trop brutale de plusieurs textes anciens. Avec de bons esprits, en France et hors de France, j'estime qu'on ne gagne rien à maintenir ces textes dans un isolement trop jaloux, et que, interrogés avec discrétion, ils nous livreront, sur le

dere Busspraxis bezeuge als in der späteren, seiner montanistischen Periode angehörigen. »

1. Funk, *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus,* dans *TQS.*, t. LXXXVIII, 1906, p. 542-543 : « Esser findet vor allem in der Erklärung Tertullians *De pud.* c. 1 eine grosse Schwierigkeit für die bisherige Auffassung, da hier klipp und klar ein Gesinnungswechsel auch in der Bussfrage bezeugt sei. Ich habe letzteres in Abrede gezogen und die fragliche Aenderung auf das Verhältnis Tertullians zur katholischen Kirche gedeutet (*KGAU.*, I, p. 166). Ich raüme jetzt bereitwillig ein dass die Stelle auch von der Bussfrage zu verstehen ist. »

2. Funk, *ibid.*, p. 547 : « ... Soll die kirchliche Rekonziliation mit der *paenitentia secunda* begrifflich und demgemäss bei allen Sünden verbunden gewesen sein, somit müsste Tertullian in *De paen.*, da er hier die Busse allgemein als zweites Rettungsmittel bezeichnet, eine kirchliche Rekonziliation auch für alle Sünden, keine der Kapitalsünden ausgenommen, anerkennen, dies somit um 200, wenigstens in Karthago und Rom, herrschende oder vorherrschende Praxis gewesen sein. Das war aber, wie später sich näher ergeben wird, zweifellos nicht der Fall, und somit ist der Schluss Essers nicht etwa nur nicht ganz sicher, sondern vielmehr falsch... » — L'écrit de M. Esser, auquel il vient d'être fait allusion, a pour titre : *Die Bussschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia, und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus,* Bonn, 1904. In-4 (Programm).

stade primitif de la discipline pénitentielle, plus de lumière qu'on n'en a quelquefois tiré par un traitement trop rigide. Il en résultera qu'au lieu d'avoir de ces réalités primitives une conception tout à fait dissemblable des réalités actuelles, nous y discernerons, à l'état embryonnaire sans doute, mais déjà nettement indiqués, les traits que l'avenir développera.

Avant de poursuivre, il faut mettre sous les yeux du lecteur, dans sa teneur complète, la page la plus importante du livre, résumée ci-dessus à grands traits. Je traduis littéralement cette page centrale du *De paenitentia* [1].

Puissent vos serviteurs, ô Seigneur Christ, ne dire et n'entendre, sur la discipline de la pénitence, que ce qu'il faut pour savoir qu'ils ne doivent point pécher : ou qu'ils ne sachent plus rien, qu'ils ne veuillent plus rien savoir de la pénitence! [2] Il m'en coûte de mentionner encore cette seconde et dernière espérance : je crains, en revenant sur la suprême ressource de la pénitence, de paraître ouvrir une nouvelle carrière au péché. [3] A Dieu ne plaise que personne s'autorise de mes paroles pour transformer en droit au péché le droit à la pénitence, et que l'abondance de la clémence céleste déchaîne les excès de la témérité humaine! [4] Que nul n'abuse de la bonté divine pour répondre par de nouvelles fautes à de nouveaux pardons. Au reste, il ne saurait échapper indéfiniment, s'il pèche indéfiniment. Nous avons échappé une fois : c'est assez nous être exposés au péril, quand même nous pourrions nous flatter d'échapper encore. [5] D'ordinaire, ceux qui ont survécu à un naufrage disent un adieu définitif aux vaisseaux et à la mer; ils rendent hommage à Dieu, auteur de leur salut, en se souvenant du péril. Louable crainte, touchant respect : ils ne veulent pas être une seconde fois à charge à la divine miséricorde; ils redoutent de paraître mépriser le bienfait reçu; ils se préoccupent justement de ne pas braver encore les dangers qu'ils ont appris à craindre. [6] En mettant un frein à leur témérité, ils manifestent leur crainte. Or, la crainte est un hommage que l'homme rend à Dieu. [7] Mais notre ennemi acharné n'accorde aucune trêve à sa malice. Et il redouble de rage quand il voit l'homme pleinement libéré; sa fureur s'enflamme quand on l'éteint. [8] Comment ne serait-il pas navré de douleur en voyant, par le pardon mis à la portée de l'homme, tant d'œuvres de mort détruites, tant de titres, d'une condamnation qui fut son œuvre, effacés! Il songe avec douleur que lui et ses anges seront jugés par ce serviteur du Christ, pécheur. [9] C'est pourquoi il épie, il attaque, il assiège, espérant ou bien frapper ses yeux par la concupiscence de la chair, ou enlacer son âme dans les charmes du siècle, ou abattre sa foi par la crainte de la puissance terrestre, ou le détourner du droit chemin par des doctrines de mensonge; il n'épargne ni scandales ni tentations. [10] Prévoyant donc ses artifices

1. *Paen.*, 7.

empoisonnés, Dieu, après que la porte du pardon s'est refermée sur le pécheur et que le verrou du baptême a été tiré, a voulu lui laisser encore une ouverture. Il a placé dans le vestibule la seconde pénitence, pour ouvrir à ceux qui frapperaient; mais seulement une fois, car c'est la seconde; jamais plus, parce que le précédent pardon est resté sans fruit. [11] N'est-ce pas assez d'une fois? Vous avez déjà par delà votre mérite; car vous avez laissé perdre le bienfait reçu. Si l'indulgence du Seigneur vous accorde le moyen de réparer la perte, sachez-lui gré d'un bienfait renouvelé, ou plutôt d'un bienfait accru. [12] Il y a en effet plus de générosité à redonner qu'à donner, comme il a plus de malheur à perdre qu'à n'avoir jamais reçu. Mais il ne faut pas se laisser énerver et abattre par le désespoir, si l'on se trouve avoir contracté la dette d'une seconde pénitence. [13] Ce qu'il faut craindre, c'est de retomber dans le péché, non de réitérer la pénitence; c'est de s'exposer encore au péril, non d'en sortir encore. En cas de rechute, il faut réitérer le traitement. [14] Le moyen de marquer au Seigneur votre reconnaissance, c'est de ne pas refuser la grâce qu'il vous offre. Vous l'avez offensé, mais vous pouvez encore faire votre paix avec lui. Vous pouvez lui donner satisfaction, il ne demande qu'à la recevoir.

Que nous apprend cette page, au sujet de la pénitence post-baptismale?

Le parallélisme des deux institutions, baptismale et pénitentielle, fournit ici l'entrée en matière et porte le développement, comme il porte d'ailleurs tout le développement du traité. Dès la première partie, d'introduction générale, nous avions rencontré la comparaison de l'épave et du naufragé, appliquée sans distinction à l'une ou à l'autre pénitence : le pécheur, désireux d'aborder au port du salut, doit se cramponner à cette épave[1] : *Eam tu peccator... ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem. Haec te peccatorum fluctibus mersum prolevabit et in portum divinae clementiae protelabit.* A la dernière page du traité, la même métaphore reparaît, plus explicite. Il est question cette fois de ces deux planches de salut[2] : *Quid ego ultra de istis duabus humanae salutis quasi plancis?* Tant il est vrai que le baptême et la pénitence nous sont présentés comme deux réalités de même ordre, comme deux institutions parallèles : ce que le baptême a fait, la pénitence peut le refaire. Telle est sa raison d'être, et Tertullien qui, dans cette page centrale de son traité, nous

1. *Paen.*, 4, 2-3. — 2. *Paen.*, 12, 9.

dépeint encore une fois le pécheur comme un naufragé luttant contre les flots, a pleine conscience de décrire deux institutions ecclésiastiques similaires, nous dirions aujourd'hui deux sacrements de l'Église, encore que le nom de *sacrement* ne se rencontre jamais, à cette époque primitive, appliqué à la pénitence.

Quel est le mécanisme de cette institution? Pour le décrire, l'auteur recourt encore à une double comparaison, maintenant le parallélisme du baptême et de la pénitence. C'est la comparaison des deux portes : la porte du pardon baptismal, *ianua ignoscentiae,* donnant accès dans l'Église, et cette autre porte, ou plutôt cette ouverture — *aliquid adhuc permisit patere,* — que Tertullien ne désigne pas autrement, mais dont il nous dit qu'elle est située dans le vestibule, et que la garde en est confiée à la seconde pénitence. *Conlocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat.* Quel est ce vestibule? Évidemment celui de l'Église, où le pécheur demande à rentrer. Il était jadis entré dans l'Église par cette porte du baptême, que l'on ne franchit qu'une fois : maintenant qu'elle est fermée et verrouillée, il n'a plus qu'une ressource : recourir à la seconde pénitence, pour obtenir de passer par cette ouverture dont elle a la garde. Tout cela est d'une clarté extrême, et j'ai peine à comprendre que tel auteur allemand[1] ait cru devoir raffiner

1. M. Rolffs, *Das Indulgenzedict des römischen Bischofs Kallist,* p. 38 (*TU.*, XI, 3, Leipzig, 1893), nous dit bien que cette porte n'est pas *ianua ecclesiae,* mais *ianua ignoscentiae :* « Die Busse nicht an die *ianua ecclesiae,* sondern an die *ianua ignoscentiae* gestellt ist; ob diese in die Kirche oder in das himmlische Heiligtum führt, ist gar nicht gesagt, und es hängt eben davon ab, ob *ignoscentia* als eine That Gottes oder als eine Handlung der Gemeinde anzusehen ist, welche Gottes Vergebung dem Büssenden vermittelt. » — Cette exégèse n'a sûrement pas le moindre fondement dans le texte de Tertullien, qui distingue très clairement entre la *ianua ignoscentiae* et cet *aliquid* dont la seconde pénitence a la garde. Le *ianua ignoscentiae* est la porte du pardon baptismal : celle-là s'est refermée à tout jamais, elle est même verrouillée, — *intinctionis sera obstructa.* Reste d'autre part cette porte basse de la seconde pénitence, *aliquid adhuc permisit patere.* Deux choses ressortent évidemment de ce texte : premièrement que les deux portes sont distinctes, et secondement qu'elles introduisent au même lieu. Le parallélisme d'Hermas,

là-dessus. Étant donné tout le contexte et la marche générale du développement, ce n'est pas ici que nous découvrirons la trace d'un pardon divin indépendant de la réconciliation ecclésiastique. Toute la conception de Tertullien est ecclésiastique au premier chef, et l'Église, dispensatrice du baptême, est pareillement dispensatrice de ce succédané du baptême qu'on nomme la seconde pénitence.

Nous pouvons donc, à bon droit, à la suite de Funk lui-même, écarter sa conception primitive, d'après laquelle il ne reconnaissait, dans le *De paenitentia*, aucune trace de la réconciliation ecclésiastique. Mais nous allons nous trouver en présence de la seconde conception du même auteur, conception beaucoup plus fuyante. Elle peut se formuler ainsi :

Oui, il est question, dans cet opuscule, de réconciliation ecclésiastique. Mais dans quelle mesure? Voilà ce qu'on ne saurait préciser. Nous ignorons quels péchés étaient l'objet de la réconciliation ecclésiastique, quels autres étaient soustraits au ministère de l'Église et réservés au pardon divin. Tertullien ne s'est pas expliqué là-dessus, et nous n'avons pas le droit de supposer dans sa pensée un lien essentiel, que nulle part il n'indique, entre le pardon divin et la réconciliation ecclésiastique.

Cette nouvelle conception a rallié en France des suffrages considérables, notamment ceux de Mgr Batiffol et de M. l'abbé Vacandard.

III

CARACTÈRE ECCLÉSIASTIQUE DE LA RÉCONCILIATION.

Elle me paraît néanmoins fort discutable, et j'avais pris position à l'encontre dès 1905, dans un volume sur la *Théo-*

Mand., IV, 3, 3, est ici très suggestif. Hermas applique au pardon baptismal le nom d'ἄφεσις (= *ignoscentia*). La seconde pénitence est proprement μετάνοια. — Nous ne dirons donc pas, avec M. DE LABRIOLLE, qu'il y a « encore un refuge d'ouvert », mais qu'il y a encore une *ouverture*, par laquelle on peut, une fois, rentrer dans l'Église. Cette métaphore n'est pas sans relations avec la liturgie de la pénitence. Voir notre appendice II : *Limen Ecclesiae.*

logie de Tertullien. L'année suivante je récidivai dans un autre volume sur la *Théologie de saint Hippolyte*. Les auteurs à qui j'avais ainsi faussé compagnie ne manquèrent pas de maintenir leurs thèses. En 1906 parurent coup sur coup deux articles qu'on pourrait appeler jumeaux, tant ils se ressemblent en tout : point de départ, argumentation, citations, conclusions, sans parler de moindres détails : l'un était de Mgr Batiffol[1], dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, l'autre de M. Vacandard[2], dans la *Revue du clergé français*. Tous deux suivaient fidèlement l'article que M. Funk venait de publier dans la *Theologische Quartalschrift* en réponse au programme décanal de M. Esser, et, sans avoir lu ce dernier, combattaient vivement les conclusions de la *Théologie de saint Hippolyte*. J'avais laissé passer l'article de Mgr Batiffol[3]. Quand M. Vacandard se mit de la partie, je répondis dans la *Revue du clergé français*[4]. Après quoi, chacun coucha sur ses positions.

Je me trompe : M. Vacandard, dans une réplique courtoise, se plaignit que, sur un point capital, sa pensée eût été par moi foncièrement dénaturée[5].

1. Batiffol, *L'édit de Calliste, d'après une controverse récente* (*BLE.*, t. III, 1906, p. 339-348).

2. Vacandard, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles, à propos d'une controverse récente* (*RCF.*, t. L, 1er avril 1907, p. 113-131).

3. Non pas précisément à cause des raisons, qui méritaient une réponse, mais à cause d'insinuations qui gâtaient un peu les raisons. On lisait à la première page, après mention du travail de M. Esser : « Cette thèse devait plaire aux adversaires du principe du développement des dogmes. Le R. P. d'Alès, par exemple... » — Je n'ignorais pas combien de sortes d'esprits peuvent se payer de ce mot, riche de sens multiples : « le développement des dogmes ». Mais le trait manque d'élégance, et Mgr Batiffol est trop galant homme pour ne l'avoir pas regretté.

4. *La réserve des trois cas et l'édit de Calliste* (*RCF.*, 1er mai 1907, t. L, p. 337-365). — Réplique de M. Vacandard, *ibid.*, p. 365-367. La question a été reprise, dans un sens très conforme au nôtre, par le R. P. Stufler, *Die Bussdisziplin der abendländlichen Kirche bis Kallistus*, dans *ZSKT.*, t. XXXI, 1907, p. 433-473, et par M. Esser, *Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bussschriften Tertullians*, dans *Der Katholik*, 1907, t. II, p. 184-204; 297-309, et 1908, t. I, p. 12-28; 93-113.

5. M. Vacandard avait écrit : « Nous ne prétendons pas que la pé-

La justice demande que nous lui empruntions l'énoncé définitif de sa thèse[1].

Il ne s'agit pas de savoir si le tribunal existait, mais bien de déterminer quels péchés il remettait. Or c'est ce que ne dit pas clairement Tertullien dans le *De paenitentia* et ce qu'il dit très clairement dans le *De pudicitia*. Y a-t-il, sur ce point précis, contradiction absolue entre l'un et l'autre ouvrage? Ni M. Funk ni Mgr Batiffol ne le pensent, et je ne le pense pas davantage. Dans le *De paenitentia*, Tertullien enseigne que le pardon est accordé à tous les péchés, mais il n'indique pas si tous les péchés sont pardonnés par le tribunal ecclésiastique. Dans le *De pudicitia*, il enseigne pareillement que le pardon est accordé à tous les péchés, mais il ajoute que certains péchés seulement sont remis par le tribunal ecclésiastique, et que d'autres sont réservés à Dieu.

Le terrain est ainsi parfaitement déblayé. Nous nous y établirons en formulant les deux propositions suivantes, au sujet des péchés commis par les fidèles baptisés :

1° La distinction de deux sortes de péchés, les uns rémis-

nitence publique soit exclusive de la réconciliation ecclésiastique; nous faisons seulement remarquer qu'elle n'est pas au premier plan dans la perspective de Tertullien »; et j'avais cité ces mots; mais, pour répondre à l'argumentation de l'auteur, je m'étais vu amené à écrire : « Il serait bien étrange que Tertullien, dans le *De paenitentia*, ait traité de la réconciliation du pécheur, sans jamais songer au tribunal ecclésiastique (institué pour cette réconciliation). Telle est pourtant la position, historiquement peu tenable, à laquelle se voit acculé M. Vacandard. » — M. Vacandard protesta n'avoir jamais dit ni pensé rien de semblable. Je m'empressai de lui donner acte de sa protestation, et lui promis réparation au cas où je reprendrais cette étude. L'heure est venue de tenir parole, et j'en éprouve un véritable plaisir. Donc M. Vacandard n'a pas dit que dans le *De paenitentia* Tertullien traite de la réconciliation du pécheur sans jamais songer au tribunal ecclésiastique. Il n'a pas suivi jusqu'au bout la logique outrancière de Funk, première manière. Il faut l'en féliciter. Reste à se demander si la pensée, si vraiment une, de Tertullien s'accommodera d'un commentaire hybride et si, après y avoir une fois reconnu le principe de la réconciliation ecclésiastique, on pourra faire à ce principe sa part. A considérer les habitudes concrètes d'un style où le sens du réel éclate à chaque pas, on soupçonnera difficilement l'auteur de se maintenir à une telle hauteur d'abstraction qu'il touche seulement çà et là, et comme d'aventure, aux institutions ambiantes; on croira plus aisément qu'il se meut dans le milieu de son temps et puise tous ses traits en pleine vie ecclésiastique. Or la vie ecclésiastique du IIIe siècle ne comportait pas ce dualisme.

1. Vacandard, *RCF.*, *l. c.*, p. 366.

sibles par le ministère ecclésiastique, les autres non rémissibles par ce ministère, n'est nulle part dans le *De paenitentia*.

2° L'idée d'un pardon divin, indépendant du ministère de l'Église, n'est nulle part dans le *De paenitentia*.

S'il est possible, comme je le crois, d'établir rigoureusement ces deux propositions, il reste qu'on n'a pas le droit d'attribuer à Tertullien, auteur du *De paenitentia*, deux idées que nulle part il n'insinue. Ou bien, si on les lui attribue, il faudra qu'on les ait prises d'ailleurs; et l'on avouera qu'il ne serait pas d'une bonne méthode historique d'aller les prendre dans le *De pudicitia*, écrit montaniste, postérieur de quinze ou vingt ans, et d'inspiration totalement différente, pour les transporter dans le *De paenitentia*, écrit catholique. Aussi convient-il provisoirement de réserver toute la question du *De pudicitia*. Après seulement que nous aurons fini de demander au *De paenitentia* toutes les lumières qu'il peut fournir sur l'état d'esprit de Tertullien avant son évolution, il y aura lieu de tenter une contre-épreuve, et de rechercher dans quelle mesure le montaniste corrobore ou contredit les déclarations antérieures du catholique. Cela dit, occupons-nous du *De paenitentia*.

La tâche que nous assumons ne laisse pas d'être ingrate, puisque nous nous condamnons à établir deux thèses *négatives*. Va-t-il donc falloir passer en revue toute la dernière partie du *De paenitentia*, et à chaque mot nous demander : Est-ce ici que nous découvrirons la trace d'un péché irrémissible? ou bien la trace d'un pardon divin excluant positivement la réconciliation ecclésiastique? Cette méthode directe serait évidemment la plus sûre. Mais elle est longue et fastidieuse. Heureusement on peut abréger. Aussi bien l'*onus probandi* incombe à nos contradicteurs. Éprouvons donc la solidité de la thèse qu'ils nous opposent.

Tertullien, qui a consacré un traité distinct au fonctionnement de l'institution baptismale, qui vient ici d'en rappeler sommairement les effets, conçoit-il d'autre manière le fonctionnement de l'institution pénitentielle? Conçoit-il celle-ci comme un ensemble plus complexe, renfermant des sous-

espèces, dont les unes comporteraient l'intervention de l'Église, les autres ne la comporteraient pas? Il serait étrange qu'il n'en laissât rien soupçonner, et en bonne logique on ne peut pas lui prêter gratuitement une conception aussi singulière.

Remarquons d'ailleurs que, ni dans le *De baptismo* ni dans les pages du *De paenitentia* relatives au baptême, il ne s'arrête à distinguer, au point de vue de la rémission baptismale, entre péchés rémissibles ou non rémissibles par le baptême. Évidemment. Mais s'il y a lieu de faire cette distinction au sujet de la rémission postbaptismale, que devient le parallélisme, si fortement marqué dans toute son œuvre, entre le baptême et la seconde pénitence? A tout le moins, il aurait dû avertir le lecteur qu'à l'égard de certains péchés le parallélisme est en défaut. Dès lors qu'il n'avertit pas, on n'est pas en droit de supposer qu'il fait abstraction d'une différence aussi capitale.

D'ailleurs, arrêtons-nous à la liste de péchés qui se rencontre incidemment dans le *De paenitentia*. On peut affirmer sans crainte que dans cette liste, conçue en termes très généraux, il y a largement place pour tous les péchés, y compris ceux qu'on pourrait être tenté d'exclure, c'est-à-dire les trois péchés réputés les plus graves, idolâtrie, homicide, impudicité; et que par conséquent, pour avoir le droit d'exclure ces péchés de la perspective présente de Tertullien, il faudrait apporter des raisons positives. Il signale trois chefs d'attaques diaboliques : *oculos concupiscentia carnali ferire :* voilà par où s'introduisent les fautes de la chair; — *animum inlecebris saecularibus inretire,* voilà la porte ouverte à la cupidité, à l'ambition, et à toutes les violences que ces passions traînent après elles; — *fidem terrenae potestatis formidine evertere,* voilà le péril d'apostasie devant la persécution et d'idolâtrie. Assurément, quelques précisions de plus seraient tout à fait nécessaires pour nous donner le droit d'affirmer que Tertullien range expressément parmi les péchés rémissibles l'impudicité, l'homicide et l'idolâtrie; mais qu'on veuille bien ne pas dénaturer notre argumentation. Nous ne disons pas que tous ces péchés graves sont catalogués distinctement par Ter-

tullien, qui d'ailleurs ne dresse pas un catalogue. Nous disons seulement que, si l'on prétend que ces trois péchés échappent ici aux prises de sa pensée, on doit le prouver positivement. On ne le prouve pas : nous prouvons bien plutôt le contraire, puisque nous montrons que, tout en s'exprimant en termes très généraux, il semble avoir tout prévu; il est même très remarquable qu'indiquant seulement quatre catégories de péchés, il ait précisément ouvert les cadres où les trois péchés considérés comme les plus graves viennent se ranger tout naturellement[1], le quatrième et dernier étant l'hérésie.

Mais c'est peut-être insister plus que de raison sur un point que l'on ne fera pas grande difficulté de nous concéder, puisque, M. Vacandard lui-même l'a reconnu[2], « dans ce passage assurément, Tertullien reconnaît que tous les péchés sont rémissibles ». C'est au caractère ecclésiastique de la réconciliation qu'on a plus de peine à croire, et c'est sur quoi il faut encore insister[3].

1. M. Rolffs écrit très justement, *Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallistus*, p. 37 : « Da hier die schwersten Sünden genannt sind, so kann man mit Sicherheit behaupten, dass im Princip alle gleich gehalten sind, dass kein Unterschied, der sich in verschiedenen Stufen ausdrücken könnte, zwischen bestimmten Arten stattfindet. Alle Sünden können vergeben werden, falls der Mensch Busse thut. » — Mais quand il ajoute, p. 41 en note, que, selon la pensée de Tertullien catholique, le pardon des fautes les plus graves supposait l'intervention d'un prophète, non le recours à la hiérarchie régulière, il brouille toute la doctrine de Tertullien. Les prophètes n'appartiennent qu'à la période montaniste. — Beaucoup plus exact est le jugement de M. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, p. 116, Erlangen, 1881, qui reconnaît dans le refus montaniste d'absolution aux péchés capitaux « ein entschiedener Gegenzatz zu dem in der Kirche geltenden Prinzip der Absolutionsfähigkeit aller bereuten Sünden ».

2. *RCF.*, *l. c.*, p. 123.

3. Notons d'ailleurs que la mention distincte des péchés les plus graves, au moins de certains d'entre eux, n'est pas absente de ce traité. Elle se trouve dans les mots qui suivent immédiatement et font allusion au ch. II de l'Apocalypse. *Paen.*, 8, 1 : « Id si dubitas, evolve quae Spiritus ecclesiis dicat : desertam dilectionem Ephesiis imputat, *stuprum* et *idolothytorum esum* Thyatirenis exprobrat... » — Si la notion d'impudicité n'est qu'impliquée dans la parabole du prodigue, *Paen.*, 8, 8-9, en revanche elle est tout à fait explicite dans un autre écrit de Tertullien catholique. *De patientia*, 12, il s'agit de la conduite à tenir envers un époux adultère. Tertullien presse le conjoint de

Remarquons tout d'abord, avant de tourner la page du *De paenitentia,* que, si Tertullien avait voulu instituer des catégories de péchés, les uns rémissibles par le ministère de l'Église, les autres réservés au pardon divin, il en avait ici une belle occasion. En effet, la logique même de son développement l'amenait à envisager le cas du pécheur relaps qui, ayant épuisé le pardon baptismal, épuisé aussi le pardon accordé à la seconde pénitence, chargerait sa conscience d'un nouveau péché, et n'aurait plus la ressource de cette seconde pénitence, qui, on vien de nous le dire, ne se renouvelle pas. Que deviendra ce malheureux? Tertullien ne l'examine pas. Nous ne l'examinerons pas non plus, ne pouvant le faire sans sortir de notre sujet. Assurément, c'est bien à propos d'un tel pécheur que se pose impérieusement la question d'un pardon indépendant du ministère de l'Église. Tertullien n'a pas voulu la poser. Il nous laisse en présence d'un problème très grave, sur la solution duquel la tradition des premiers siècles est d'une discrétion douloureuse. Ce problème échappe au cadre qu'il s'est fixé. Tout ce qu'il est permis de conclure de ses paroles, c'est qu'il se tient délibérément dans l'hypothèse d'une réconciliation accomplie selon les voies ordinaires. Laissons donc entièrement de côté — sauf à y revenir en temps opportun, — les questions dont Tertullien ne parle pas, pour nous occuper de celle dont il parle. Rien ne nous invite à établir dans sa pensée des catégories; la pénitence qu'il a en vue n'est pas de plusieurs espèces, mais d'une seule, et pour déterminer son unique essence, nous avons à notre disposition quelques expressions qui rehaussent encore le parallélisme de la seconde pénitence avec le baptême.

ne pas se montrer inexorable, pour ne pas fermer au coupable la voie du pardon. « Atenim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet, quid mirum quod etiam paenitentiae ministrat? Solita lapsis subvenire, haec expectat, haec exorat paenitentiam quandoque inituris salutem. » Suivent des allusions à la brebis errante et à l'enfant prodigue. Tout le détail de l'expression oriente d'ailleurs la pensée vers la pénitence publique et la réconciliation ecclésiastique : *salutaris disciplina, lapsis subvenire, paenitentiam inire,* etc... Il faudrait apporter des raisons positives pour exclure une interprétation qui sort si naturellement du texte et confirme par un exemple concret la doctrine, par ailleurs exempte de restrictions, du *De paenitentia.*

On lit en effet, au sujet du baptême :

Paen., 6, 6 : Tunc, opinor, emendatos liquebit cum absolvimur. Nullo pacto. Sed cum pendente venia poena prospicitur, cum adhuc liberari non meretur, ut possimus mereri, cum Deus comminatur, non cum ignoscit.

Et au sujet de la seconde pénitence :

Paen., 8, 1-2 : Evolve quae Spiritus Ecclesiis dicat... omnes ad paenitentiam commonet, sub comminationibus quidem. Non comminaretur autem non paenitenti, si non ignosceret paenitenti.

9, 6 : (Exomologesis) cum igitur provolvit hominem, magis relevat : cum squalidum facit, magis mundatum reddit; cum accusat, excusat : cum condemnat, absolvit.

10, 8 : An melius est damnatum latere quam palam absolvi?

Rien ne nous invite à employer ici deux poids et deux mesures; au contraire, tout nous en détourne. Si dans le premier cas *absolvere*, *ignoscere* marquent un pardon obtenu par le rite sacramentel, une réconciliation par le ministère de l'Église, pourquoi pas dans le second? Ce n'est pas l'appareil extérieur de la réconciliation qui fait défaut; Tertullien attire expressément notre attention sur cet acte extérieur d'humilité qui est la part du pécheur et qu'il appelle l'*exomologesis* :

Paen., 9, 1-3 : Huius igitur paenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae inlicem.

Humiliation publique à laquelle le pécheur a dû préluder par une profession explicite de pénitence. Tertullien compare cet acte à la démarche du malade qui va trouver un médecin et lui découvre une plaie secrète; il ajoute qu'il y aurait folie à reculer devant cette démarche humiliante, quand il y va de la vie :

Paen., 10, 1 : Velut illi qui in partibus verecundioribus corporis

contracta vexatione conscientiam medentium vitant, et ita cum erubescentia sua pereunt.

La comparaison du malade et du médecin était dès lors classique pour désigner la partie la plus intime de la pénitence ecclésiastique, le recours à ceux qui portent devant l'Église et devant Dieu la responsabilité de cette pénitence. La même image reviendra perpétuellement chez les Pères du IIIe, du IVe et du Ve siècles, et pour le même objet. Il est clair d'ailleurs que ce recours à l'homme, médecin des âmes, avait pour but d'obtenir l'indication d'un traitement convenable, en vue de la guérison. Ce traitement, c'est — selon une expression familière à Tertullien — la partie proprement *satisfactoire* de la procédure pénitentielle. Donc le texte du *De paenitentia* — sans être par nous sollicité — nous met en présence de ces trois éléments : *contrition, confession, satisfaction,* trois éléments qu'une discipline plus évoluée exposera en meilleure lumière. Ils constituent, dans la pénitence primitive, la part du pécheur. Voici maintenant celle de l'Église. En sa qualité de Christ mystique, elle intervient, elle intercède pour le pécheur :

Paen., 10, 5-6 : Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur.

Cette description du pardon des péchés ne fait aucune mention distincte du ministère sacerdotal. Encore moins renferme-t-elle trace de la forme indicative d'absolution, en usage dans l'Église latine depuis le XIIIe siècle. Mais la signification totale du développement est nettement ecclésiastique. Pour se laisser arrêter par la forme déprécative du rôle attribué à l'Église, il faudrait ignorer que toute l'antiquité chrétienne témoigne en faveur d'une forme déprécative d'absolution; que l'Orient chrétien use encore d'une telle forme, sans préjudice de sa valeur opérative. Ce qu'il faut remarquer avant tout, ce sont les réalités sous-jacentes aux mots.

Le pécheur s'est constitué contre lui-même accusateur et témoin à charge. Au terme de cette procédure douloureuse, une sentence intervient. Peu importe comment elle était formulée, en paroles ou en acte : l'essentiel est qu'elle fût effective, devant Dieu et devant l'Église. Or cette double efficacité ressort des considérations par lesquelles Tertullien presse le pécheur en proie à la fausse honte, considérations qu'il résume ainsi[1] : Lequel vaut mieux pour vous : enfermer en vous-même le secret de votre condamnation, ou bien être acquitté au grand jour? *An melius est damnatum latere quam palam absolvi?*

La valeur expressive de cette antithèse est très grande, et à moins d'admettre contre toute vraisemblance que, dans cette forme pressante donnée à sa pensée, Tertullien a cherché un vain cliquetis de mots, on doit attribuer à chacun des termes en présence sa pleine signification, et ne pas se dérober devant les conséquences. *Damnatum latere* suppose une condamnation qui peut échapper aux regards des hommes — car rien n'échappe aux regards de Dieu. — C'est donc la condamnation divine, la sentence qui pèse au for intérieur sur le pécheur encore chargé de sa faute. *Palam absolvi* suppose une absolution qui éclate aux yeux des hommes, c'est donc la réconciliation ecclésiastique, gage normal au for extérieur de la paix faite avec Dieu. Tels sont donc les deux termes entre lesquels le pécheur a l'option : ou bien enfermer dans le secret de sa conscience une faute inexpiée, pour le seul avantage d'usurper la paix de l'Église ; ou bien accepter devant les hommes l'humiliation passagère d'une mise au ban de l'Église, pour aboutir à une réhabilitation publique, que Dieu en secret ratifiera. *Adeone existimatio hominum et Dei conscientia comparantur?* disait-il l'instant d'avant. La pensée est donc fortement nouée et pleine de sens : elle met dans son plein jour cette corrélation intime de la paix divine et de la paix ecclésiastique, qui fait le fond de toute la doctrine pénitentielle de Tertullien en sa période orthodoxe.

[1] *Paen.*, 10, 8.

La réconciliation ici désignée présente tous les caractères d'un véritable sacrement divin administré par l'Église. D'ailleurs il suffit de faire réflexion sur l'ecclésiologie de Tertullien catholique, pour comprendre qu'un rôle essentiel appartient ici à l'Église, comme à l'organisme du salut[1]. Sans doute, l'Église ne prononce pas de sentences infaillibles, parce que le fond des cœurs échappe à sa vue : ses excommunications ne constituent qu'une présomption du jugement divin définitif[2], et il peut lui arriver d'exclure de son sein tel pécheur qu'en réalité Dieu absout déjà ; inversement, la bonne foi des prêtres préposés au baptême peut se laisser surprendre par les dehors d'une feinte conversion[3]. Mais de telles anomalies n'entament pas le principe de l'économie divine. L'Église est une mère qui donne ses enfants à Dieu[4] ; elle est pour tous le lieu normal du salut[5] ; elle est l'arche, figure du ciel[6] ; elle est le Christ mystique, en qui tous les

1. Voir K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 82 sqq., 88 sqq., Paderborn, 1907.

2. *Apologeticum*, 39 : « Ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Praesident probati quique seniores... »

3. *Paen.*, 6, 10 : « Furto quidem aggredi et praepositum huius rei adseverationibus tuis circumduci facile est ; sed Deus thesauro suo providet, nec sinit obrepere indignos. Quid denique ait? Nihil occultum quod non revelabitur. Quantascumque tenebras factis tuis superstruxeris, Deus lumen est. »

4. *De oratione*, 2 : « In Patre Filius invocatur. Ego enim, inquit, et Pater unum sumus. Ne mater quidem Ecclesia praeteritur. Siquidem in Filio et Patre mater recognoscitur, de qua constat et Patris et Filii nomen. Uno igitur genere aut vocabulo et Deum cum suis honoramus et praecepti meminimus et oblitos Patris denotamus. » Cf. *De baptismo*, 20 ; *Ad martyras*, 1 : « Domina mater Ecclesia » ; *De praescriptione haereticorum*, 42.

5. *De baptismo*, 6 : « Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, i. e. Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est. »

6. *De baptismo*, 8 : « Emergenti de lavacro post vetera delicta columba Sancti Spiritus advolat pacem Dei ferens, emissa de caelis, ubi Ecclesia est arca figurata. »

fidèles ne font qu'un[1]. L'appartenance à l'Église est, en droit, le critère de l'union au Christ. Si l'on nous demande d'expliquer pourquoi le rôle du sacerdoce dans l'administration de la pénitence échappe si complètement à l'horizon du *De paenitentia*, notre réponse sera des plus simples : conçu tout entier du point de vue du pénitent, ce traité laisse de côté l'administration de la pénitence, au même titre que celle du baptême. Il ne s'adresse pas aux prêtres pour régler la dispensation du pardon, mais au troupeau, et il montre la voie du pardon ouverte dans le retour à l'Église.

Donc, en droit, le for intérieur et le for extérieur, la justification devant Dieu et la réhabilitation devant les hommes, la réalité et le symbole se compénètrent; rien ne suggère qu'en certains cas ces deux éléments puissent être dissociés[2].

Il faut nécessairement tenir compte de ces faits, si l'on veut rendre adéquatement des mots comme *restitutus peccator*, qui, sous la plume d'un juriste Tertullien, présentent sûrement une signification très précise : celle de remise en possession de droits perdus.

Paen., 8, 4 : Quod mulier drachmam perdidit et requirit et reperit et amicas ad gaudium invitat, nonne restituti peccatoris exemplum est?

12, 7 : Peccator restituendo sibi institutam a Domino exomologesin sciens, praeteribit illam quae Babylonium regem in regna restituit? — 9 : Non facile possum super illa tacere quam ipse quoque et stirpis humanae et offensae in Dominum princeps Adam, exomologesi restitutus in paradisum suum, non tacet.

1. *Paen.*, 10, 6. Reproduit ci-dessus, p. 157.

2. Tel n'est pas l'avis de M. Rolffs, qui écrit, *op. cit.*, p. 39 : « Wenn Tert. fragt : Ist es besser verdammt zu werden und verborgen zu bleiben als eine Schuld öffentlich zu bekennen und losgesprochen zu werden? so ist auch damit nur gesagt dass die Exomologesis die notwendige Bedingung für die Erlangung der Absolution ist; ob dieselbe von der Gemeinde oder von Gott erteilt wird, ist nicht damit entschieden. » — Ce raisonnement aurait quelque force si Tertullien avait écrit : *An melius est damnatum latere quam palam confiteri et deinde absolvi*. Mais il a écrit : *quam palam absolvi*. On ne rendra jamais compte du *palam absolvi*, si l'on admet que tout se passe entre Dieu et l'âme. Le texte commenté par M. Rolffs n'est pas celui de Tertullien; naturellement le sens qu'il en tire n'est pas davantage celui de Tertullien.

M. Esser a déjà fait valoir cette considération[1]; mais il n'a pas convaincu Funk, ni M. Vacandard. Je cite ce dernier[2] :

M. Funk fait aisément voir que dans le vocabulaire de Tertullien, et notamment dans les traités *De paenitentia* et *De pudicitia*, le mot *restitutus, restituere* n'a pas toujours le même sens. Il signifie habituellement rétablir en grâce, rendre la grâce, ou même récupérer la grâce, mais rien de plus. Après avoir dit que le pécheur ne peut user qu'une fois de la pénitence seconde, Tertullien ajoute : « Le Seigneur en effet, dans son indulgence, donne le moyen de récupérer ce que tu as perdu », *si tibi indulgentia Domini accommodat unde restituas quod amiseras*, et il continue : « Rendre, c'est plus que donner », *maius est enim restituere quam dare*. Manifestement dans ces deux cas *restituere* n'a pas le sens de réconciliation par le pouvoir des clefs. Le *peccator restitutus* dont parle M. Esser n'est donc pas nécessairement un pécheur rendu à la communion de l'Église. M. de Labriolle, qui ne connaissait pas l'étude de M. Funk, a traduit le *nonne restituti peccatoris exemplum est* par « n'est-ce pas là l'image du pécheur rendu à la grâce? » Quand on songe que dans le *De paenitentia* la pénitence est considérée, sinon uniquement, du moins principalement, comme un moyen d'expier le péché, de réconcilier le pécheur à Dieu, de lui faire recouvrer l'état de grâce, cette traduction semble bien préférable à l'interprétation tendancieuse du P. Esser.

Je regrette de le dire, cette argumentation repose sur une confusion matérielle, et elle se complique d'une pétition de principe. La confusion matérielle remonte à Funk; la pétition de principe doit être mise au compte de M. Vacandard.

Que dans le traité *De paenitentia* — réservons le *De pudicitia* — les mots *restitutus, restituere* n'aient pas toujours le même sens, rien n'est plus vrai, mais la preuve qu'en donne Funk prouve seulement qu'il n'a pas compris l'argumentation de M. Esser. En effet, M. Esser tirait argument non des mots *restitutus, restituere*, considérés isolément, mais de l'alliance de mots : *restituere peccatorem*. Funk lui oppose un texte où il est question non de *restituere peccatorem*, mais de *restituere aliquid peccatori*. Il est clair que ces deux expressions présentent des acceptions totalement différentes du verbe *restituere*. Ces deux acceptions servent d'ailleurs ici à traduire des réalités voisines, et de là a pu naître la

1. *Die Bussschriften Tertullians*, p. 21 sq.
2. *RCF., l. c.*, p. 119-120.

confusion; il n'en reste pas moins que l'acception politique (= *réhabilitation*), sur laquelle M. Esser appuyait son argumentation, est absente de l'expression *restituere aliquid peccatori*. Donc cette argumentation n'est pas touchée par l'objection de Funk.

D'ailleurs, Funk s'était bien gardé de trancher le mot, et tout en affirmant[1] qu'à ses yeux la *restitutio peccatoris* n'emportait pas évidemment la réconciliation ecclésiastique, il laissait la chose en suspens. M. Vacandard n'a pas imité cette prudence. Il affirme rondement que *restituere peccatorem* « signifie habituellement rétablir en grâce, rendre la grâce, ou même récupérer la grâce, mais rien de plus ». C'est ici que la confusion signalée plus haut se complique d'une pétition de principe. Car on serait fort en peine de dire sur quoi l'on se fonde ici pour donner l'exclusive à la réconciliation ecclésiastique. M. Vacandard apporte une traduction de M. de Labriolle, qui n'est pas tout à fait fausse, mais qu'il est permis de trouver incomplète, car elle opte sans raison plausible pour un seul des deux éléments que présente ailleurs la *restitutio peccatoris*[2]. Il est clair que si l'on commence par poser en fait que la *restitutio peccatoris* signifie rétablissement en grâce et rien de plus, et si l'on étend la même assertion aux expressions similaires, la discussion prend fin aussitôt. Mais ces assomptions gratuites demanderaient à être appuyées de quelque preuve.

L'argumentation de M. Esser garde donc toute sa valeur après les objections de M. Vacandard, comme après celles de

1. *TQS.*, 1906, p. 549 : « Es kann keineswegs ohne weiteres als zweifellos gelten, wie Esser erklärt, dass in *De paen.* unter dem *peccator restitutus* der mit Gott versöhnte und in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufgenommene Sünder verstanden ist. »

2. M. de Labriolle a été mieux inspiré en notant dans son index, p. 232 : « *Restitutio* : réhabilitation d'un citoyen frappé d'une condamnation, d'une *deminutio capitis*. » Rien de plus juste. Mais il n'a pas tiré parti de cette observation. — Sur le terme juridique ici employé, on trouvera tous les éclaircissements désirables dans le *Digeste*, IV, 1. *De in integrum restitutionibus*. L'équivalent grec est ἀποκατάστασις, que l'on trouve déjà avec une acception semblable chez saint Justin, *Dial.*, 134, *PG.*, VI, 788 A.

Funk. Et si, pour la renforcer, il a eu recours à des emprunts de textes faits au *De pudicitia,* le moins qu'on puisse dire, c'est que ce renfort ne gâte rien à la thèse. Cependant nos contradicteurs, si empressés d'aller demander au *De pudicitia* les idées qu'ils nous opposent, protestent, par une étrange inconséquence, lorsque nous allons lui demander des arguments de lexique. Voici la réponse de M. Vacandard[1] à M. Esser :

> Oui sans doute, répondons-nous après M. Funk, mais la preuve tirée du *De pudicitia* ne vaut pas pour le *De paenitentia*. L'exomologèse que recommande ici Tertullien est à coup sûr la pénitence publique. Toutefois cette pénitence n'implique nécessairement ni confession à l'évêque ni réconciliation sacerdotale... « L'exomologèse, ajoute Tertullien, est la discipline qui prescrit à l'homme de se prosterner et de s'humilier en s'imposant un régime de nature à attirer la miséricorde. Tout cela, l'exomologèse le fait pour exercer le ministère de l'indignation divine en prononçant elle-même contre le pécheur, pour frustrer, disons mieux, pour acquitter par une souffrance temporelle les supplices éternels. C'est en prosternant l'homme à terre qu'elle le relève : en le rendant sordide, elle le lave, en l'accusant, elle l'excuse, *en le condamnant, elle l'absout*. Moins vous vous serez épargné vous-même, plus Dieu, croyez-le bien, vous épargnera. » Voilà précisé l'office de l'exomologèse; c'est elle, et non l'évêque, qui réconcilie le pécheur à Dieu.

Nous ne ferons pas à notre respectable contradicteur l'injure de croire qu'il est dupe d'une figure de rhétorique. Ce n'est pas pour avoir lu chez Tertullien[2] : (*Exomologesis*)... *cum provolvit hominem, magis relevat; cum squalidum facit, magis mundatum reddit; cum accusat, excusat; cum condemnat, absolvit,* qu'il a imaginé cette théorie où le pénitent devient en somme, pour lui-même, seul ministre de la pénitence. Il faudrait n'avoir jamais lu une page de Tertullien pour ignorer que, chez lui, de telles personnifications ne tirent pas à conséquence[3]. Donc la théorie de M. Vacandard

1. *RCF., l. c.*, p. 120-121.
2. *Paen.*, 9, 6.
3. M. Adam sait parfaitement à quoi s'en tenir là-dessus. Néanmoins il me semble l'oublier un peu. *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 110 sqq., quand il insiste sur la valeur propre des œuvres satisfactoires jusqu'à reléguer dans l'ombre l'opération divine dans la justification du pécheur. Si nous lisons, *Paen.*, 6, 17 : *Non ideo abluimur*

doit reposer sur des fondements plus solides. Par malheur, ces fondements me paraissent tout négatifs. Pour croire à une réconciliation ecclésiastique, il demande à en lire l'affirmation *toties quoties* et sans aucune figure. C'est beaucoup exiger, pour le seul avantage de se maintenir dans la position singulièrement difficile qu'à la suite de Funk, M. Vacandard précise en ces termes[1] :

> Distinguons, répond M. Funk. Oui, à coup sûr, dans l'esprit de Tertullien cette seconde pénitence est un moyen de salut valable pour tous les péchés sans exception. Mais cela est vrai, sans égard au mode par lequel le pécheur sera rétabli en grâce. La pénitence seconde n'est pas nécessairement liée à la réconciliation pour toutes les fautes. Cette réconciliation n'est pas directement dans la perspective du *De paenitentia*. Tertullien n'a en vue que la pénitence considérée comme telle, avec ses effets infaillibles. Pas un mot n'indique qu'il fasse dépendre ces effets de la réconciliation ecclésiastique. Le pouvoir des clefs n'est pas exclu : il est impliqué, si l'on veut, mais il n'est pas exigé.

Autant que je puis comprendre, cela signifie que le pouvoir des clefs est impliqué dans l'ensemble, mais n'est pas exigé pour l'universalité des cas. Telle est la position qu'il nous faut examiner. Laissons donc de côté une bonne fois le *De pudicitia* sur lequel il faudra discuter plus tard, mais à condition que nos contradicteurs le laisseront de côté ainsi que nous, et revenons au *De paenitentia*.

Il est parfaitement clair, et l'on ne songe pas à nous contester, que le *De paenitentia* ne s'explique pas tout

ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus, il ne faudrait pas se hâter d'en conclure que Tertullien méconnaît la vertu propre du baptême, décrite en traits si énergiques dans le *De baptismo*. Dans ce dernier traité, le réalisme sacramentel s'affirmait sans contrainte; dans le *De paenitentia*, le réalisme moral prend sa revanche. L'orientation des métaphores change selon le point de vue; il convient de tempérer et de commenter les unes par les autres, si l'on veut présenter de cette pensée très mobile une image cohérente. L'idée de satisfaction offerte à Dieu est au premier plan dans le *De paenitentia*, mais elle n'est pas seule, et il faudrait négliger d'autres éléments fort notables pour trouver ici une sorte de réconciliation automatique, résultant du simple acquittement d'une dette.

1. *RCF., l. c.*, p. 118.

entier en dehors de l'hypothèse d'un jugement ecclésiastique. Reste à faire la part de cette hypothèse. Comment s'y prend-on?

On commence par admettre — car il paraît impossible de le nier — que le *De paenitentia* offre le pardon à tous les péchés. On ajoute qu'il l'offre par le moyen de l'exomologèse. On affirme que l'exomologèse suffit à effacer les péchés, au moins certains péchés, et particulièrement les péchés les plus énormes : car s'il en est que l'on songe à soustraire au jugement de l'Église, ce ne sont pas les plus légers, mais les plus graves. D'autre part on admet l'existence d'un jugement ecclésiastique. Donc, en somme, on admet deux institutions pénitentielles fonctionnant de concert, l'une en dehors du ministère ecclésiastique, l'autre sous forme de jugement ecclésiastique. Si l'on admet ce dualisme, ce n'est pas qu'on en ait relevé la trace dans le *De paenitentia,* mais c'est pour des raisons extrinsèques. Ces raisons extrinsèques font que, si l'on rencontre dans le traité des expressions juridiques, de soi applicables à la description du jugement ecclésiastique, on les détourne de cette acception pour les appliquer à la seule réconciliation avec Dieu en dehors du ministère ecclésiastique. Ces raisons extrinsèques font encore que si, à propos de l'exomologèse, on rencontre des expressions qui pourraient impliquer l'union de l'exomologèse et du ministère ecclésiastique pour intégrer une même institution pénitentielle, on repousse cette intégration et l'on maintient jalousement la diversité des deux institutions. *Relevat, mundatum reddit, excusat, absolvit,* voilà l'œuvre de la seule exomologèse. Quant au jugement ecclésiatique, on ne l'avait admis d'abord que pour lui dénier tous les traits sous lesquels il pouvait sembler décrit, et pour le volatiliser, en somme, au cours de l'exposition. Dès lors, à quoi bon l'avoir admis? Sommes-nous donc en présence d'une gageure?

La vérité me semble plus simple.

Ni les appels qu'à diverses reprises l'auteur fait à l'Ancien Testament, ni les paraboles évangéliques de la drachme perdue, de la brebis perdue, de l'enfant prodigue, qu'il

développe avec beaucoup de chaleur[1], ne laissent percer l'intention de répartir les pécheurs en deux catégories, dont l'une aurait quelque chose à espérer en ce monde, l'autre uniquement dans l'autre.

Le seul moyen de parvenir à une conception viable semble être de renoncer franchement à ce dualisme, que ne recommande ni la tradition antérieure, ni le texte du *De paenitentia,* ni même — nous le verrons — celui du *De pudicitia,* et, puisque l'on fait tant que de reconnaître l'existence d'un tribunal ecclésiastique, de rapporter au fonctionnement de ce tribunal les termes juridiques dont le *De paenitentia* est semé. D'autant qu'à vouloir dissocier les effets de la sentence ecclésiastique et ceux de l'exomologèse, on perd évidemment sa peine. Arrêtons-nous encore aux derniers mots par lesquels Tertullien résume le rôle de l'exomologèse[2] : *cum provolvit hominem, magis relevat; cum squalidum facit, magis mundatum reddit; cum accusat, excusat; cum condemnat, absolvit.* Si l'on veut entendre de la seule réconciliation au for intérieur le mot *absolvit,* on devra pareillement entendre de la seule réconciliation au for intérieur toute la série : *relevat, mundatum reddit, excusat, absolvit.* Et alors, ne voit-on pas que cette série d'antithèses perd tout sens acceptable? Si le pécheur relevé, purifié, excusé, absous devant Dieu, demeure devant l'Église humilié, sordide, accusé, condamné, en un mot, si son exomologèse se prolonge, que signifie cette mise-en-scène extérieure qui a cessé de répondre à la réalité intérieure? Le *De paenitentia* ne nous le laisse pas deviner, et le *De pudicitia* ne nous mettra pas sur la voie, car il recommande l'exomologèse comme un moyen d'arriver au pardon, non comme l'état d'un pécheur pardonné. Il faut donc restituer à toute la série sa pleine valeur expressive, s'étendant au for intérieur comme au for extérieur. Par là seulement on attribuera un sens acceptable à l'exemple du roi de Babylone, que Tertullien montre rétabli sur son trône pour prix d'une longue pénitence[3] :

1. *Paen.*, 8. — 2. *Paen.*, 9, 6.
3. *Paen.*, 12, 7. — Comparer *De patientia*, 13.

Peccator restituendo sibi institutam a Domino exomologesin sciens praeteribit illam quae Babylonium regem in regna restituit? Diu enim paenitentiam Domino immolarat, septenni squalore exomologesin operatus, unguium aquilinum in modum efferatione et capilli incuria horrorem leoninum praeferente. Proh malae tractationis! Quem homines perhorrebant, Deus recipiebat.

Nabuchodonosor reçu dans l'amitié de Dieu et rétabli sur son trône après sept ans de pénitence, voilà le modèle proposé au pécheur. A l'expiration de sa pénitence, celui-ci recouvrera, avec l'amitié de Dieu, sa dignité chrétienne, c'est-à-dire son rang dans l'Église [1].

Après la pénitence de Nabuchodonosor, Tertullien rappelle encore celle d'Adam, et le montre — c'est son dernier mot — rétabli par là dans le paradis [2] : *exomologesi restitutus in paradisum suum*. Tirera-t-on de là argument en faveur de l'efficacité quasi automatique de l'exomologèse? Ce serait étrangement abuser des mots. Pour ramener le sens à sa juste mesure, il suffit de jeter les yeux sur ce que Tertullien dit, dans un autre ouvrage, de la pénitence d'Adam. Dieu interroge notre premier père [3] :

Adam, où es-tu?... Il ne l'ignorait pas, mais il voulait éprouver le libre arbitre de l'homme, le mettre en demeure ou de nier ou de confesser sa faute et par là de se relever. C'est ainsi qu'il interrogea encore Caïn : où est ton frère? Ce n'est pas qu'il n'eût entendu la voix du sang d'Abel s'élevant de la terre, mais il voulait mettre Caïn en demeure de nier sa faute et par là de l'aggraver. Il voulait nous procurer par là un double exemple...

1. M. Rolffs ne veut reconnaître dans le *De paenitentia* la réconciliation ecclésiastique qu'à titre d'exception, *op. cit.*, p. 40 : « Freilich darf man daraus nun nicht den weiteren Schluss ziehen, dass eine Wiederaufnahme von Sündern in die christliche Gemeinde nun überhaupt nicht möglich gewesen sei; sie war möglich, aber nur als eine Ausnahme; in der Regel fand die zweite Busse nicht in einer Reconciliation ihren Abschluss. Es hatten sich noch keine feste Normen gebildet, nach welchen dieselbe in allen Fällen verlaufen musste, sondern die an kein äusseres Gesetz gebundene Instanz des in der Gemeinde wirkenden Gottesgeistes war auf diesem Gebiet von grosser Bedeutung. » — Cette restriction paraît tout à fait gratuite.

2. *Paen.*, 12, 9.

3. Tertullien, *Adv. Marcionem*, II, 25, éd. Kroymann, *CSEL.*, XLVII, 370-371.

Or Dieu ne maudit pas Adam et Ève, devenus candidats de la réhabilitation et relevés par leur aveu. Au contraire il maudit Caïn.

Restitutionis candidatos, confessione relevatos, voilà la condition d'Adam et d'Ève pénitents, voilà également la condition exacte de tout pécheur qui entre dans les voies de la pénitence. La réhabilitation sera consommée par la sentence qui leur rendra les biens perdus.

IV

HERMAS ET TERTULLIEN CATHOLIQUE.

Toutes les considérations précédentes nous paraissent converger à l'établissement d'une thèse historique très certaine : le caractère essentiellement, totalement ecclésiastique de la réconciliation envisagée dans le *De paenitentia*. S'il y avait par ailleurs des voies d'exception pour la réconciliation directe avec Dieu des pécheurs qui, pour une raison quelconque, ne pouvaient invoquer le ministère de l'Église, c'est une question toute différente, dont rien ne nous invite à préjuger ici la solution. On a pu d'autre part apprécier comment la solidarité du pardon humain et du pardon divin, de la paix avec l'Église et la paix avec Dieu, est profondément impliquée dans tout le langage de Tertullien. Cette solidarité n'était pas, tant s'en faut, une nouveauté. C'était la simple traduction, dans les faits, de la promesse faite par le Seigneur à Pierre et aux Apôtres. Nous avions déjà entrevu la même solidarité dans le langage d'Hermas. C'est qu'il ne s'agit point là d'une conception nouvelle, mais d'une conception héréditaire et primitive dans l'Église ; le rapprochement du *De paenitentia* et du *Pasteur* souligne l'identité de cette conception. D'autant qu'on ne saurait expliquer par le jeu d'un pur hasard certaines rencontres, notamment le parallélisme rigoureux de la page centrale du *De paenitentia* et d'une page capitale du *Pasteur*[1]. Il faut transcrire ici ces deux textes.

1. Le R. P. Stufler a déjà touché ce point, *ZSKT.*, t. XXXI, 1907, p. 471-473.

HERMAS, *Mandat.*, IV, 3.

[2] Ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν. [3] Ἐπεὶ δὲ πάντα ἐξακριβάζῃ, καὶ τοῦτό σοι δηλώσω, μὴ διδοὺς ἀφορμὴν τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύσασιν εἰς τὸν Κύριον.

Οἱ γὰρ νῦν πιστεύσαντες ἢ μέλλοντες πιστεύειν μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν, ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν. [4] Τοῖς οὖν κληθεῖσι πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἔθηκεν ὁ Κύριος μετάνοιαν. Καρδιογνώστης γὰρ ὢν ὁ Κύριος καὶ πάντα προγινώσκων ἔγνω τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν πολυπλοκίαν τοῦ διαβόλου, ὅτι ποιήσει τι κακὸν τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ καὶ πονηρεύσεται εἰς αὐτούς. [5] Πολύσπλαγχνος οὖν ὢν ὁ Κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ καὶ ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην, καὶ ἐμοὶ ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη. [6] Ἀλλὰ ἐγώ σοι λέγω, φησί· μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει...

TERTULLIEN, *Paen.*, 7.

[1] Hucusque, Christe Domine, de paenitentiae disciplina servis tuis dicere vel audire contingat, quousque etiam delinquere non oportet audientibus; vel nihil iam de paenitentia noverint, nihil eius requirant. [2] Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residuo auxilio paenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur.

. . . . . .

[7] Sed enim pervicacissimus hostis ille numquam malitiae suae otium facit.

. . . . . .

[9] Itaque observat, oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire aut animum inlecebris saecularibus inretire aut fidem terrenae potestatis formidine evertere aut a via certa perversis traditionibus detorquere; non scandalis, non temptationibus deficit. [10] Haec igitur venena eius providens Deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Conlocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia secundo; sed amplius numquam, quia proxime frustra.

De part et d'autre, nous rencontrons, dans le même ordre, la même série de développements :

haute conception de la sainteté du baptême, sacrement qui toujours en droit, sinon en fait, inaugure une vie sans tache;

crainte d'encourager le péché en laissant entrevoir la possibilité d'une seconde réconciliation après le baptême;

nécessité, pour certains baptisés, d'un enseignement qu'on ne propose pas d'emblée aux catéchumènes;

acharnement spécial du démon contre les baptisés;

miséricordieuse condescendance de Dieu pour notre faiblesse;

deuxième pénitence, proposée, pour une fois, après le baptême.

Soit que les deux auteurs aient paraphrasé, chacun pour son compte, une même pièce catéchétique, soit que Tertullien se soit inspiré d'Hermas, comme nous préférons le croire, puisqu'il est d'ailleurs prouvé qu'il connaissait cette page du *Pasteur,* on ne peut méconnaître chez l'un et l'autre le traitement d'un thème identique : économie de la pénitence chrétienne en ses deux stades, l'un préliminaire au baptême, l'autre postérieur au baptême. On s'accorde à dire que le premier stade, préliminaire au baptême, relevait entièrement de l'Église; pour être autorisé à dire que le second stade, postérieur au baptême, lui échappait en partie, il faudrait en avoir relevé quelque indice positif. On n'en relève aucun. Au contraire, tout concourt à montrer dans l'unique thème développé soit par Hermas, soit par Tertullien, un thème parfaitement homogène, une donnée tout entière ecclésiastique. Aucune trace d'arrachement, aucune exception d'incompétence, aucun renvoi au tribunal de Dieu.

Concluons. Au cours de cette analyse, nous n'avons rencontré ni la notion des péchés irrémissibles ni celle d'une rémission des péchés indépendante du ministère de l'Église. Si nous connaissions des textes où l'une ou l'autre de ces idées parût impliquée, nous nous serions empressé de les produire et de les discuter; mais en vérité nous n'en connaissons pas, et sans doute il est bien difficile d'en découvrir, puisque les historiens qui auraient le plus d'intérêt à en produire pour appuyer les idées qui leur sont chères, n'en ont jamais produit. Tous leurs arguments, ou bien supposent le recours au *De pudicitia* — recours que par ailleurs ils nous interdisent, — ou bien sont d'ordre purement négatif.

Il est temps de passer à l'examen du *De pudicitia,* où ces deux idées, jusqu'ici cherchées en vain, vont nous apparaître, non pas — il importe de le remarquer — comme des

réminiscences de l'enseignement catholique, mais, ainsi que Tertullien le déclare expressément, comme des créations spécifiquement montanistes, en opposition directe avec tout ce qui s'est jamais enseigné ou s'enseigne encore dans l'Église catholique. S'il est avéré que ces deux traités, d'inspiration si contraire, se rencontrent dans les descriptions qu'ils présentent de la discipline catholique, il sera raisonnable d'accepter là-dessus leurs témoignages concordants.

CHAPITRE VI

LE TRAITÉ DE TERTULLIEN DE PUDICITIA

Avec le *De pudicitia,* nous abordons l'œuvre de Tertullien montaniste. Le puritain, en rupture avec l'Église catholique, a saisi la plume pour dénoncer un scandale de cette Église, et il en prend occasion de vomir tout ce qui s'est amassé dans son cœur d'amer ressentiment contre ses anciens frères, maintenant flétris par lui du nom de *Psychici* (charnels). Dans l'analyse de cet écrit, nous procéderons comme nous avons procédé dans l'analyse du *De paenitentia,* en commençant par le lire jusqu'au bout, puis revenant sur nos pas pour recueillir quelques conclusions notables.

I

ANALYSE.

Le début est un hymne à la chasteté [1], « fleur des mœurs, honneur des corps, parure des sexes, intégrité du sang, garantie de la race, fondement de la sainteté, signe reconnu d'une âme bonne, d'ailleurs chose rare, délicate et fragile, qu'il faut entourer de soins infinis... ». Ce morceau lyrique prépare une explosion de colère contre le pontife suprême, traître à la chasteté chrétienne. Par édit péremptoire, cet évêque des évêques se fait fort de « remettre les péchés, après

1. *De pudicitia,* 1, 1. Nous nous référerons, comme précédemment, à la 2e édition de Preuschen (Tübingen, 1910). Ce n'est pas qu'on puisse la tenir pour définitive. Malgré les progrès réalisés par MM. Preuschen et de Labriolle sur l'édition de Reifferscheid-Wissowa, il reste beaucoup à faire soit pour la correction soit pour l'interprétation de ce texte difficile. De précieuses contributions ont été fournies par M. Esser, *TR.*, 1907, p. 403-405, et 1910, p. 486-487. Nous-même serons amené à discuter ci-dessous quelques leçons.

pénitence, aux adultères et aux débauchés ». Où affichera-t-on cette grâce? Sans doute, à la porte des mauvais lieux? Non pas : proclamation en est faite dans l'Église, aux oreilles de cette vierge, épouse du Christ. Tertullien n'y tient plus; il élèvera la voix[1] :

Voici donc encore un écrit contre les *Psychici* et contre notre accord désormais rompu; je veux ce titre de plus au reproche d'inconstance qu'ils m'adresseront. Jamais une rupture ne constitue présomption de faute : n'est-il pas plus facile d'errer avec la foule que de s'attacher à la vérité avec une élite? [11] Mais je n'attends pas plus de déshonneur d'une utile inconstance que de gloire d'une inconstance désastreuse. Je n'ai point honte de m'être affranchi de l'erreur, parce que je me félicite de cet affranchissement, parce que je me sens meilleur et plus chaste. On ne rougit pas d'un progrès. [12] Même dans le Christ, la science a divers âges; déjà l'Apôtre a passé par là : quand j'étais enfant, dit-il, je parlais en enfant, je pensais en enfant; devenu homme, j'ai dépouillé ce qui était de l'enfant (I *Cor.*, XIII, 11).

Cette déclaration initiale ne laisse aucun doute sur l'état d'esprit de l'auteur, et permet de mesurer l'espace parcouru depuis le *De praescriptione haereticorum*. Au temps de cet ancien ouvrage, Tertullien considérait la fidélité à la tradition catholique comme le critère de la vérité. Aujourd'hui, sous l'influence des révélations du Paraclet, il marche dans des voies toutes nouvelles[2].

Déjà en écrivant contre les secondes noces ces libelles qu'il intitulait *De exhortatione castitatis* ou *De monogamia*, il avait pris position contre les *psychici*. Une fois de plus il vengera la plus caractéristique des vertus chrétiennes[3] — *principalem christiani nominis disciplinam* — contre ces hommes charnels, qui d'une part absolvent l'incontinence et d'autre part lui ôtent toute excuse en autorisant de multi-

1. *Pud.*, 1, 10-12.

2. Déjà l'*Adversus Praxean* notifiait cette rupture avec la tradition catholique. D'ailleurs l'identification de Praxéas avec Calliste, proposée par HAGEMANN, *Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Freib. i. B., 1864, reprise par E. KROYMANN, *Tertullian adversus Praxean*, Tübingen, 1907, est sûrement fausse. La caractéristique de Praxéas dans *Adv. Praxean*, 1, ne saurait convenir au pontife romain. Cf. ESSER, *Wer war Praxeas?* Bonn, 1911 (Programm).

3. *Pud.*, 1, 14.

ples mariages. Les disciples du Paraclet savent mieux ce qu'ils doivent à leur foi. Ils ferment aux bigames la porte de l'Église; ils la ferment pareillement aux adultères et aux débauchés, sans leur laisser d'autre espoir que l'éclat public de leur déshonneur.

Remarquons-le bien : cette notification hautaine de rupture avec l'Église catholique ne renferme aucun mot d'où l'on puisse inférer que l'Église vient de démentir un passé sans tache par une indulgence jusque-là sans précédent. Tertullien ne nous dit pas que Calliste a innové, mais seulement qu'il s'est prononcé sur un cas litigieux[1] : la nouveauté est ici du côté de Tertullien qui, éclairé des récentes lumières du Paraclet, répudie ses anciennes convictions. Mais s'il était facile de les répudier, il était plus laborieux de justifier la répudiation. L'auteur va s'y employer avec zèle, en démolissant un à un tous les fondements de la doctrine catholique sur la pénitence, ceux-là mêmes sur lesquels il avait appuyé le traité *De paenitentia*[2].

1. Rolffs affirme énergiquement le contraire, *Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallistus*, p. 36 : « Die Verfügung Kallists wird von Tert. als unerhörte Neuerung angegriffen, durch welche die Busspraxis in der einschneidensten und verderblichsten Weise umgestaltet werde. » Mais on ne trouve rien de tel chez Tertullien. On voit bien qu'il crie au scandale; il ne dit pas que le scandale est inouï.

2. Rolffs, *ibid.*, p. 37, remarque très justement que dans *Paen.*, 7, le pardon est offert à tous les péchés sans exception. Seulement il n'y reconnaît que le pardon divin, non la réconciliation ecclésiastique. — Sur l'évolution accomplie par Tertullien, voir Esser, *Der Katholik*, 1907, t. II, p. 298-309; Preuschen, *Die Kirchenpolitik des Bischofs Kallist*, dans *ZNTW.*, 1910, p. 134 sqq., notamment p. 135 : « Esser hat mit Recht darauf hingewiesen, dass eine andere Interpretation dieser Stelle unmöglich sei. Dann ergibt sich daraus mit Evidenz, dass Tertullian in seiner kirchlichen Periode die Meinung vertrat, alle, auch die gröbsten Sünden, könnten durch eine zweite Busse gesühnt werden... Und da ausdrücklich (dans le *De paenitentia*) Unzuchtsünden und die Idololatrie genannt sind, so kann auch hinsichtlich dieser Sünden Tertullian von einer Ausnahmestellung nichts gewusst haben. » Dès 1866, J. B. de Rossi écrivait en termes excellents, *Bullettino di archeologia cristiana*, t. IV, p. 27 : « La novità adunque almeno dommatica era dal lato degli oppugnatori, non degli assertori del predetto decreto; e cio per confessione dell' avversario, che di proposito s'accinse a combatterlo. »

Voici d'abord des textes scripturaires[1] de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur la miséricorde divine (*Ioel,* II, 13; *Ose.,* VI, 6; *Ezechiel,* XXXIII, 11; I *Tim.,* IV, 10; *Matt.,* V, 7. 9; *Col.,* III, 13; *Matt.,* VII, 1; *Rom.,* XIV, 4; *Luc.,* VI, 37 . Tertullien les rappelle, et les repousse d'un sarcasme. Futilité que tout cela! Quelle gerbe plus abondante de textes relatifs à la rigueur des jugements divins ne pourrait-on pas mettre en regard des précédents! Effectivement, il n'a pas de peine à glaner dans la Bible toute une série de textes austères (*Ps.,* VII, 12; *Deut.,* XXXII, 39; *Is.,* XLV, 7; *Ier.,* XIV, 11 sqq.; XI, 14; VII, 16; *Ex.,* XX, 5; *Gal.,* VI, 7; *Is.,* XLII, 14; *Ps.,* XCVI, 3; *Mt.,* X, 28; VII, 2; I *Cor.,* V, 5; VI, 1 sqq.; V, 12; *Matt.,* VI, 12).

Mais bientôt, renonçant à ce vain débat sur le terrain des Écritures, il se met en devoir d'opposer thèse à thèse et d'élever en face de l'édifice catholique la citadelle montaniste[2]. Voici comment il procède. Toute la raison d'être de la pénitence, c'est le péché. Or saint Jean nous enseigne (I *Io.,* V, 16) qu'il y a deux sortes de péchés : un péché qui ne donne pas la mort, et pour lequel on peut prier; un péché qui donne la mort, et pour lequel on ne prie pas. Ce principe une fois posé, reste seulement à déterminer dans quelle catégorie on rangera les fautes de la chair : parmi les péchés rémissibles, pour lesquels on prie, ou parmi les péchés irrémissibles, pour lesquels on ne prie pas?

Avant de résoudre cette question, Tertullien sent le besoin de se détourner pour répondre à l'argumentation pressante des catholiques. Ceux-ci n'admettent pas sa distinction de péchés rémissibles ou irrémissibles; et voici pourquoi. Ils ont lu dans l'Écriture des invitations à la pénitence, à la pénitence pour toute sorte de péchés; ils en ont conclu qu'à

1. *Pud.,* 2.

2. On remarquera que cette opposition se produit précisément sur le terrain de la pénitence. Cela, Funk l'avait nié en 1897. En 1906, il l'avoue, mais ne se tient pas pour battu, *TQS.*, p. 543 : « Ich raüme jetzt bereitwillig ein, dass die Stelle auch von der Bussfrage zu verstehen ist. Indem ich aber dies zugebe, ist sofort zu bemerken dass sie, auch so verstanden, gegen die alte Auffassung noch sehr wenig oder vielmehr nichts beweist. » — Il s'agit de *Pud.,* 1, 10.

cette pénitence embrassée librement, le pardon divin était lié. En d'autres termes, qu'il n'y a de péchés irrémissibles que ceux pour lesquels le pécheur ne veut pas faire pénitence. Il faut citer le texte[1] :

1. Sed prius decidam intercedentem ex diverso responsionem ad eam paenitentiae speciem quam cum maxime definimus venia carere : Si enim, inquiunt, aliqua paenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est. Nihil enim agendum est frustra. [2] Porro frustra agetur paenitentia, si caret venia. Omnis autem paenitentia agenda est. Ergo omnis veniam consequatur, ne frustra agatur, quia non erit agenda si frustra agatur. Porro frustra agitur si venia carebit. [3] Merito itaque opponunt, quod huius quoque paenitentiae fructum, i. e. veniam, in sua potestate usurpaverunt : quantum enim ad illos a quibus pacem humanam consequitur, frustra agitur; quantum autem ad nos, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur. [4] Ad Dominum enim remissa et illi exinde prostrata, hoc ipso magis operabitur veniam quod eam a solo Deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sullicere non credit, quod Ecclesiae mavult erubescere quam communicare. [5] Adsistit enim pro foribus eius, et de notae suae exemplo ceteros admonet, et lacrimas fratrum sibi quoque advocat, et redit plus utique negotiata, compassionem sc., quam communicationem. Et si pacem hic non metit, apud Dominum seminat. [6] Nec amittit, sed praeparat fructum; non vacabit ab emolumento si non vacaverit ab officio. Ita nec paenitentia huiusmodi vana nec disciplina eiusmodi dura est. Deum ambae honorant : illa nihil sibi blandiendo facilius impetrabit, ista nihil sibi assumendo plenius adiuvabit.

Le R. P. Stufler souligne avec raison[2] l'importance capitale de cette page, qui met dans son plein jour l'opposition des deux doctrines, catholique et montaniste, sur le traitement des péchés déclarés par Tertullien irrémissibles. Tertullien commence par donner la parole aux catholiques. A quoi bon, disent ceux-ci, une pénitence qui ne doit pas obtenir le pardon? Le pardon est toute la raison d'être de la pénitence; dès lors qu'il n'y a plus de pardon en perspective, la pénitence ne sert de rien : *frustra agitur si venia carebit*. Telle est l'objection : Tertullien n'en conteste pas le bien-fondé, du point de vue des catholiques qui ont fait du pardon une propriété de leur Église : *Merito itaque opponunt,*

1. *Pud.*, 3.
2. *ZSKT.*, t. XXXII, 1908, p. 9-10. Voir aussi Esser, *Der Katholik*, 1908, t. I, p. 101.

quod huius quoque paenitentiae fructum, i. e. veniam, in sua potestate usurpaverunt. Mais précisément, c'est à cette prétention de l'Église catholique de remettre les péchés — tous les péchés — qu'il va s'en prendre et qu'il opposera la doctrine montaniste. Les montanistes rejettent l'idée de ce pardon humain, admis par les catholiques; au sujet des péchés mortels, ils ne connaissent qu'un pardon, le pardon divin, qui ne dépend pas de la hiérarchie ecclésiastique. En opposant ces deux termes : *pacem humanam — veniam quam a Deo solo exorat,* et en multipliant les traits descriptifs, Tertullien ne nous laisse aucun doute sur ce qu'il repousse d'une part et sur ce qu'il accepte de l'autre. Ce qu'il repousse, c'est la paix humaine, la communion de l'Église, donnant l'illusion du pardon divin; ce qu'il accepte, c'est l'attitude pénitente prise dans ce monde en vue du pardon à obtenir dans l'autre; c'est la confession publique devant l'Église, préférable à une communion usurpée, *Ecclesiae mavult erubescere quam communicare;* ce sont les larmes de l'Église sur le pécheur, moins trompeuses que son pardon : *plus utique negotiata, compassionem sc., quam communicationem.* Les deux doctrines sont nettement tranchées. Du côté catholique, il n'est pas question du pardon différé jusqu'après cette vie; cette conception appartient en propre au montanisme, qui condamne le pécheur à semer dans ce monde sans espoir de moissonner sinon dans l'autre : *si pacem hic non metit, apud Dominum seminat.* Par cette discipline, le montanisme se flattait de réconcilier l'utilité de la pénitence avec les exigences de la miséricorde; il assurait que Dieu trouvait sa gloire dans cette humiliation du pécheur, sans perspective de relèvement. D'une part, il exigeait du pécheur plus de générosité que l'Église catholique; d'autre part il s'abstenait d'imiter celle-ci dans ses prétentions jugées exorbitantes.

La position prise par Tertullien dans cette page est maintenue par lui avec beaucoup de rigueur dans toute l'étendue du traité *De pudicitia.* D'un bout à l'autre, il suppose que les principes directeurs du catholicisme sont aujourd'hui ce qu'ils étaient hier et que, s'il y a quelque nouveauté dans

l'application, il est impossible de condamner l'application sans remonter jusqu'au principe même. C'est ce qu'il n'hésite pas à faire. Avant de poursuivre, retenons donc que, d'après sa déclaration expresse, l'idée d'un pardon divin réservé en fait et en droit à Dieu, est présentée comme une idée spécifiquement montaniste, sans aucune attache avec la doctrine catholique[1].

1. Je suis malheureusement amené à conclure que Funk et, à sa suite, Mgr Batiffol et M. Vacandard se sont entièrement mépris sur la pensée de Tertullien.

Funk, *TQS.*, 1906, p. 543 : « Die Sache ist ziemlich einfach. Da Tertullian, *De paen.*, Die Christen eindringlich zur Busse ermahnte, sowohl die Katechumenen als die Glaübigen, falls diese nach der Taufe noch sündigten, so konnte es leicht geschehen, dass er manches schrieb was er später nicht mehr billigen möchte als er sich einem Edikt gegenüber sah, das ihm eine Gefahr für die sittliche Standhaftigkeit zu enthalten schien, indem es die Busse für eine Klasse von Sündern auf eine gewisse Zeit beschränke, während er vorher von der Busse im allgemeinen sprach und damals sicher einige Klassen der Kapitalsünder, wahrscheinlich alle, wohl zur Busse zugelassen, die Verzeihung aber Gott anheimgegeben, von der Kirche die Rekonziliation derselben höchtens etwa auf dem Todbett vollzogen wurde. »

Batiffol, *BLE.*, 1906, p. 341 : « Tertullien, quand il écrit son *De pudicitia*, s'estime devenu meilleur, parce que plus sévère. Mais dironsnous que c'est la preuve qu'il a admis jadis la réconciliation des fornicateurs? Non, répond M. Funk, car c'est seulement l'indice que, devenu montaniste, Tertullien a compris la pénitence, la pénitence en général, beaucoup plus sévèrement qu'il n'avait fait dans le catholicisme. Catholique, en effet, il avait admis que l'on pouvait faire pénitence de tous les péchés, quitte à ce que, en certains cas, la rémission fût réservée à Dieu et que la réconciliation de l'Eglise intervînt seulement au lit de mort du pécheur pénitent. Montaniste, il jugeait maintenant que cette facilité de la pénitence était un relâchement, et il en jugeait avec d'autant plus de véhémence qu'il se trouvait en présence d'un édit, celui de Calliste, qui lui paraissait dépasser toutes les limites du laxisme. »

Vacandard, *RCF.*, 1er avril 1907, p. 116 : « Il ne s'agit pas de savoir si le *De pudicitia* contredit en plusieurs points le *De paenitentia* — ce qui est indéniable —, si Tertullien a passé de la bonne doctrine au rigorisme, s'il établit en matière de péchés des distinctions qu'il n'avait pas d'abord songé à faire par écrit; il faudrait prouver que ces distinctions n'existaient pas déjà dans son esprit quand il composait le *De paenitentia* et que son indulgence allait alors jusqu'à reconnaître à l'Eglise — et non uniquement à Dieu — le droit d'absoudre les adultères et les fornicateurs, comme il reproche à Calliste de le faire. »

Il n'est pas moins certain que le mobile avoué de la guerre déclarée par Tertullien au catholicisme, est précisément sa doctrine des péchés irrémissibles, qui soudain prend corps sous sa plume à l'occasion de l'édit de Calliste. D'autres considérations entrèrent ultérieurement dans l'orbite de la controverse : mais ces considérations, et principalement la négation de la hiérarchie catholique, âme de tout le système, n'y entrèrent qu'appelées par cette première prétention et pour la soutenir. La logique impétueuse de Tertullien se portait vite aux extrêmes; par ailleurs, si l'on recherche ce qui, dans la circonstance présente, la mit en branle, on trouve que ce fut la parole du pape, appliquant expressément aux péchés d'impudicité le pouvoir d'absoudre que n'avait cessé de revendiquer l'Église.

Heurté par cette parole, le puritanisme de Tertullien se révolta, et formula la doctrine des péchés irrémissibles, non pas, remarquons-le bien, comme une revendication du vieux catholicisme contre le jeune catholicisme de Calliste, mais comme une revendication de la jeune Église du Paraclet contre l'Église vermoulue de Calliste [1]. Tel est l'épisode qu'on nous présente quelquefois sous un jour tout différent. Funk trouve la chose assez simple [2]. Il nous dit qu'au temps du *De paenitentia,* Tertullien, instructeur des catéchumènes et des fidèles, était d'office l'avocat de la pénitence : on ne doit pas s'étonner si l'ardeur de son zèle lui fit émettre certaines propositions qu'il ne devait pas maintenir plus tard, en présence d'une décision nouvelle et, à ses yeux, pleine de dangers pour la pureté des mœurs chrétiennes. Il avait pu avancer en termes généraux que Dieu appelle tous les pécheurs à la pénitence et que l'Église les y admet tous. Mais sans doute il sous-entendait que, pour certaines catégories de péchés, le pardon de l'Église ne va pas de pair avec celui de Dieu : que pour ces péchés on peut bien être absous par Dieu, mais non réconcilié par l'Église, sinon tout au plus au lit de mort. Quand l'édit de Calliste abolit cette

1. Comparez *De ieiunio,* 17 : « Vetus es, vera si volumus dicere... »
2. Voir la note ci-dessus.

réserve, Tertullien protesta, au nom des principes qui avaient toujours été les siens. — Tout cela est en effet assez simple, mais il ne s'ensuit pas que ce soit le cas de Tertullien. Nous avons, en étudiant de près le *De paenitentia,* fait ressortir les impossibilités auxquelles on se heurte quand on veut dissocier, dans cet écrit, le pardon divin et la réconciliation ecclésiastique. Et avant de croire que le *De paenitentia* est tout plein de sous-entendus, il faudrait en relever quelque indice. On n'en relève aucun. Dans le *De pudicitia,* Tertullien s'inscrit en faux contre la doctrine catholique de son temps. Et il nous montre avec une pleine évidence que cette doctrine, contre laquelle il s'inscrit en faux, est celle même qu'il a exposée dans le *De paenitentia.* L'indignation qui éclate au commencement de son nouveau libelle est dirigée contre les catholiques en général et contre lui-même en particulier, en tant qu'attaché précédemment aux doctrines des catholiques. On ne peut pourtant pas, en dépit de ses propres déclarations, le faire montaniste avant la lettre, et attribuer à une robuste constance ce que lui-même impute expressément à sa propre inconstance.

Tertullien affirme — et on peut l'en croire — que du temps où il était catholique, il pensait comme les catholiques. Il ajoute que les catholiques ignorent la doctrine des péchés irrémissibles. Serait-ce qu'ils viennent de l'oublier? Avant de recourir à une telle supposition, il faudrait arracher les premières pages du *De pudicitia.* Mais le corps même de l'ouvrage n'est pas moins contraire à l'hypothèse qui veut supprimer l'évolution survenue dans l'esprit de Tertullien.

Assurément, si jamais homme fut qualifié pour nous dire ce qu'il y a au fond du *De paenitentia,* c'est Tertullien lui-même. Or il nous le dit avec toute la clarté possible, non seulement par des paroles qui, dans l'espèce, ne doivent pas être suspectes, mais par des actes encore plus décisifs que les paroles. En effet, la position nouvelle qu'il adoptait dans la question de la pénitence l'obligeait ou bien d'expliquer le *De paenitentia,* ou bien de le désavouer. Il prit le parti de le désavouer. Dans le *De pudicitia,* il en démolit successivement toutes les assertions, dans l'ordre même où elles se présentent.

Que veut-on de plus? Il nous faut assister à cette consciencieuse exécution.

Après avoir énoncé la thèse sous la forme tranchante que nous savons, il entreprend de dresser le catalogue des péchés auxquels elle s'applique, et nomme d'abord les fautes de la chair[1]. Puis il fait entrer en ligne l'idolâtrie et l'homicide[2]. Il marque la solidarité de ces trois péchés pareillement irrémissibles, puis passe à l'examen des raisons invoquées par les catholiques en faveur de la rémission des péchés en général[3].

On se souvient que le *De paenitentia* rappelait en premier lieu les paraboles évangéliques de miséricorde, qui se lisent au chapitre xv de saint Luc : brebis errante, drachme perdue, enfant prodigue. Tertullien a compris que ces paraboles, expliquées sans parti pris, comme il les avait expliquées lui-même, sont décisives en faveur du pardon offert à tout chrétien quelles que soient ses fautes. Elles suffisaient donc à ruiner la thèse des péchés irrémissibles, si l'on n'avait soin de condamner cette ligne d'exégèse, et il s'évertue à la condamner. Pour cela, il rétractera sa doctrine précédente, et reprenant une à une toutes ces paraboles, s'efforcera de prouver qu'elles ne sauraient convenir au fidèle repentant, mais seulement au païen qui vient pour la première fois à l'Église. Au prix de quelles tortures infligées au texte il opère ce changement de front, on pourra l'apprécier en opposant trait par trait les deux commentaires. Le succès ne pouvait être que très médiocre, mais l'effort dépensé est d'autant plus considérable : l'auteur ne consacre pas moins de douze pages[4] à refaire une page de son premier écrit. Dans ce travail de Pénélope, la rédaction primitive guide la marche de la réfutation. Donnons quelques exemples.

De paenitentia, 8, 4-9.	*De pudicitia*, 7-9.
[4] Quid illa similitudinum dominicarum argumenta nobis volunt? Quod mulier drachmam	7. [1] A parabolis licet incipias, ubi est ovis perdita a domino requisita et umeris eius revecta...

1. *Pud.*, 4. — 2. *Pud.*, 5. — 3. *Pud.*, 6. — 4. *Pud.*, 7-9.

perdidit et requirit et reperit et amicas ad gaudium invitat, nonne restituti peccatoris exemplum est? [5] Errat et una pastoris ovicula; sed grex una carior non erat : una illa conquiritur, una pro omnibus desideratur et tandem invenitur, et umeris pastoris ipsius refertur; multum enim errando laboraverat. [6] Illum etiam mitissimum patrem non tacebo, qui prodigum filium revocat, et post inopiam paenitentem libens suscipit, immolat vitulum praeopimum, convivio gaudium suum exornat. Quidni? Filium enim invenerat quem amiserat, cariorem senserat quem lucrifecerat. [7] Quis ille nobis intellegendus pater? Deus sc. : tam pater nemo, tam pius nemo. [8] Is ergo te, filium suum, etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet quia redisti, magisque de regressu tuo quam de alterius sobrietate laetabitur; sed si paeniteat ex animo, si famem tuam cum saturitate mercenariorum paternorum compares, si porcos immundum relinquas pecus, si patrem repetas vel offensum, *Deliqui* dicens, *pater, nec dignus ego sum iam vocari tuus.* [9] Tantum relevat confessio delictorum quantum dissimulatio exaggerat. Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae.

[10] Perinde drachmae parabolam, ut ex eadem materia provocatam, aeque in ethnicum interpretamur, etsi in domo amissam, quasi in Ecclesia, etsi ad lucernae lumen repertam, quasi ad Dei verbum...

8. [1] Sed enim plerosque interpretes parabolarum idem exitus decipit, quem in vestibus purpura oculandis saepissime evenire est...

[3] Duos enim populos in duobus filiis conlocant, iudaicum maiorem, christianum minorem...

[4] Porro si iudaicum ostendero deficere a comparatione filii maioris, consequenter utique nec christianus admittetur de configuratione filii minoris...

9. [1] Nos autem, quia non ex parabolis materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur, nec valde laboramus omnia in expositione torquere dum contraria quaeque caveamus...

[9] Nam si christianus est qui acceptam a Deo Patre substantiam, utique baptismatis, utique Spiritus Sancti, et exinde spei aeternae, longe evagatus a Patre prodigit ethnice vivens; si exutus bonis mentis etiam principi saeculi (cui alii quam diabolo?) servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis, immundis sc. spiritibus curandis, praepositus, resipuit ad Patrem reverti, iam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola Patri satisfacient, et elisa est verissime hoc imaginis modo tota substantia sacramenti. [10] Quis enim timebit prodigere, quod habebit postea recuperare? quis curabit perpetuo conservare quod

non perpetuo poterit amittere? Securitas delicti etiam libido est eius. [11] Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum Spiritus Sancti, et anulum denuo, signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus, et recumbet eo in toro de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abici in tenebras, nedum spoliati... [1].

Mais il est à craindre que les catholiques goûtent peu cette exégèse inédite. Il faut donc les accabler d'autres arguments scripturaires [2]. Vous refusez de voir dans ces paraboles évangéliques la pénitence prêchée aux Gentils? Mais la pénitence prêchée aux Gentils n'est-elle pas partout dans l'Ancien et le Nouveau Testament? Jonas prêchant à Ninive, Jean-Baptiste

1. *Indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abici in tenebras, nedum spoliati.* Tertullien distingue ici deux catégories de pécheurs qui sont — à divers titres — exclus du festin nuptial. D'abord ceux qui n'ont pas reçu la robe nuptiale de la grâce sanctifiante : *indigne vestiti.* Puis ceux qui, l'ayant reçue, s'en sont vu dépouiller par leur faute : *spoliati.* Les *indigne vestiti* sont les non-baptisés; les *spoliati* sont les chrétiens coupables, après le baptême, de quelqu'un des péchés capitaux; ces derniers sont exclus à plus forte raison. — On lit dans la traduction de Labriolle : « non sans avoir été dépouillés ». Il y a ici une confusion grammaticale. Le texte ne porte pas : *nedum spoliari,* mais *nedum spoliati.* Le participe est coordonné au participe *vestiti,* non aux infinitifs *tolli, abici.*

2. *Pud.,* 10, 1 : *Excusso igitur iugo in ethnicum disserendi parabolas istas, et semel dispecta vel recepta necessitate non aliter interpretandi quam materia propositi est, contendunt iam nec competere ethnicis paenitentiae denuntiationem...* — M. de Labriolle traduit : « Nous avons donc secoué la nécessité d'appliquer aux païens ces paraboles, et nous avons examiné ou admis l'obligation de ne pas interpréter autrement que ne le comporte la matière proposée. Voici maintenant qu'ils prétendent que l'injonction de faire pénitence ne saurait convenir aux païens... » Mais le sujet logique du participe *excusso* est certainement le même que celui du verbe *contendunt;* ce n'est donc pas *Tertullien* qui a « secoué la nécessité d'appliquer ces paraboles »; ce sont au contraire *les catholiques, ses adversaires,* auxquels il vient de reprocher pendant plusieurs pages de secouer le joug d'une exégèse gênante et d'appliquer aux chrétiens pécheurs des paraboles que lui, Tertullien, prétend ne convenir qu'aux païens. Il faut donc reporter le tout sur le compte des catholiques, et ainsi le sens se déroule avec une parfaite aisance.

prêchant aux soldats, en sont des exemples mémorables. Le Seigneur lui-même n'a-t-il pas déclaré que Tyr et Sidon se fussent converties à la vue de ses miracles? Tant il est vrai que la pénitence est offerte à ceux-là surtout qui n'en ont pas encore abusé.

Sans doute il existe une école qui a des encouragements prêts pour toutes les faiblesses : c'est l'école d'Hermas. Et Tertullien souligne le rapprochement pour compromettre Calliste. Libre à Calliste d'aller chercher son inspiration dans le *Pasteur,* ce manuel des adultères, aujourd'hui rayé, par le commun accord de toutes les Églises, de la liste des Écritures canoniques : le docteur montaniste puise à une source meilleure, aux Écritures de ce Pasteur[1] qui régénère dans le baptême les vrais pénitents.

En vain se flatterait-on de justifier par l'Écriture le pardon accordé aux impudiques. On sait déjà que penser des paraboles de miséricorde[2]. Quant aux exemples du Seigneur en son Évangile, s'il permit à une pécheresse de l'approcher et de le toucher, s'il se fit connaître à la Samaritaine, on ne peut rien conclure de ces faits particuliers : soit parce que le Seigneur était libre d'agir à son gré, soit parce que le règne de la Loi nouvelle ne devait être inauguré qu'après sa Passion et l'envoi du Saint-Esprit.

Les écrits apostoliques ne sont pas moins contraires à la

1. *Pud.*, 10, 13 : *At ego eius Pastoris Scripturam haurio, qui non potest frangi.* Ici, M. Preuschen, avec Reifferscheid-Hartel-Wissowa (*CSEL.*, t. XX), a cru devoir revenir à la leçon de l'édition princeps (Gangneius, Paris, 1545), en lisant *quae* au lieu de *qui*. Grammaticalement, cette leçon est inacceptable : *eius Pastoris* appelle nécessairement *qui,* leçon des principaux éditeurs : Rigault, Oehler, de Labriolle. Mais voici encore un doute que je dois soumettre à M. de Labriolle. *Eius Pastoris... qui non potest frangi,* n'est pas simplement : « ce Pasteur que nul ne peut corrompre ». *Frangi* fait allusion à ces calices de verre peint, usités dans le service eucharistique, et signalés un peu plus haut, 10, 12 : *Scriptura Pastoris... a qua et alias initiaris, cui ille si forte patrocinabitur Pastor quem in calice depingis.* C'est d'ailleurs probablement l'image du *bon Pasteur* évangélique qui figurait sur les calices. Tertullien affecte d'y reconnaître le Pasteur d'Hermas, pour se donner le plaisir de railler ce « Pasteur fragile ». On prendra donc *frangi* au sens propre.

2. *Pud.*, 11.

doctrine des *psychici*[1]. Tertullien les met au défi de la justifier par là, et va leur montrer la justification de sa propre doctrine.

Il croit la rencontrer d'abord dans le décret du concile apostolique de Jérusalem (*Act.*, xv, 28, 29). Il passe ensuite au cas de l'incestueux de Corinthe, livré à Satan selon la chair par saint Paul, et proteste longuement[2] contre l'opinion de ceux qui croient reconnaître dans la deuxième épître aux Corinthiens (II *Cor.*, II), absous par saint Paul, le même pécheur scandaleux qu'il avait excommunié dans la première (I *Cor.*, v, 5 sqq.)[3].

Cette opinion, que Tertullien signale pour la combattre, a prévalu dans la tradition patristique sur sa réfutation. Les exégètes modernes montrent moins d'assurance, et ont souvent opposé au sentiment unanime des Pères des raisons empruntées pour une part à Tertullien. Cette question est de celles qu'on pourra discuter longtemps. Mais un fait non discutable et dont il faut prendre acte, est l'ancienneté de cette exégèse dans l'Église catholique. Nous en avons pour garant la parole désintéressée d'un ennemi : c'était un courant d'opinion, ou, comme il dit, un soupçon répandu dans les milieux catholiques, non un expédient de circonstance, éclos à l'occasion de la mesure prise par Calliste. Le fait que cette exégèse avait cours et qu'on s'en servait pour légitimer l'octroi du pardon aux impudiques, montre qu'elle ne heurtait pas les idées reçues.

1. *Pud.*, 12. — 2. *Pud.*, 13-16.

3. Tertullien en donne cette raison entre autres : la sentence de grâce, dans *II Cor.*, est moins explicite et moins solennelle que la sentence d'excommunication dans *I Cor.* Pourtant il n'est pas ordinaire qu'on mette moins d'empressement à absoudre qu'à condamner! Et il poursuit ironiquement, *Pud.*, 13, 6 : *De modica scilicet indulgentia agebatur, quae, si forte, nunc aestimaretur, quando maxima quaeque non soleant etiam sine praedicatione donari, tanto abest sine significatione.* C'est-à-dire : « Sans doute le pardon (accordé à l'incestueux) était un de ces pardons insignifiants qui peuvent passer inaperçus, et il aurait tout au plus son prix aujourd'hui que l'habitude s'est introduite, non seulement de formuler les pardons les plus exorbitants, mais de les proclamer! » — Il ne semble pas que cette phrase ait toujours été comprise.

Après les deux épîtres aux Corinthiens, la première aux Thessaloniciens, les épîtres aux Galates, aux Romains, aux Éphésiens, aux Colossiens, viennent déposer en faveur de la chasteté chrétienne[1].

L'Apôtre — selon la doctrine montaniste — a condamné les secondes noces : tant s'en faut qu'il excuse la fornication !

Quelle que soit la véhémence de cette argumentation, il est clair qu'elle porte à faux. En effet, ce qu'il eût fallu démontrer, ce n'est pas que l'Apôtre réprouve le vice, mais qu'il lui ferme tout espoir de pardon. Tertullien, au fond, sent bien qu'il n'a rien prouvé. Aussi annonce-t-il[2] qu'il a réservé jusqu'à ce moment la preuve scripturaire de cette réprobation sans merci. Il la trouve dans l'Ancien Testament (*Prov.*, VI, 32 sqq.; *Is.*, LII, 11; *Ps.*, I, 1; XXV, 4 sq.; XVII, 26 sq.; XLIX, 16-18). Voilà la source où a puisé saint Paul, et la doctrine de l'Apôtre n'est pas moins inexorable (voir I *Cor.*, V, 9 sqq.; 6; *Eph.*, V, 7 sqq.; II *Thes.*, III, 6; etc.).

Mais il y a un texte dont les catholiques ne cessent de se réclamer, c'est celui d'Ézéchiel (XXXIII, 11) : « Le Seigneur préfère la pénitence du pécheur à sa mort. » De fait, on ne voit pas comment en éluder la force, et Tertullien, dans le *De paenitentia*, y avait appuyé toute sa doctrine de la pénitence, aussi bien postérieure qu'antérieure au baptême[3]. Dans le *De pudicitia*, il ne cesse de le battre en brèche[4]; et cette fois il y met une sorte de fureur[5] : *Quid si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam sc. ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam Dei quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem? Hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est...* Avant d'écouter la réponse, pesons bien les termes de l'objection. Le langage que Tertullien prête aux catholiques est le même qu'il leur a déjà prêté à maintes reprises : les catholiques s'autorisent des promesses miséricordieuses renfermées dans la sainte Écriture, pour revendiquer au profit

1. *Pud.*, 17. — 2. *Pud.*, 18. — 3. *Paen.*, 4, 2. — 4. *Pud.*, 2, 3; 10, 8; 18, 12-17; 22, 12. — 5. *Pud.*, 18, 12-13.

des pécheurs, et nommément de tous les impudiques — *peccatoribus vel maxime carne pollutis* — la restitution de la communion ecclésiastique ; non pas sans condition, mais pour prix de leur pénitence, *ex paenitentiae ambitu*. Cela s'accorde, presque mot à mot, avec l'édit de Calliste, et cela confirme tout ce que nous avions d'ailleurs appris de Tertullien sur la doctrine catholique de la pénitence. Contre l'argumentation pressante des catholiques, Tertullien n'a qu'une défense, et nous la connaissons déjà. Il va nier que ces paroles de miséricorde soient pour les fidèles tombés après le baptême. Et reprenant les anathèmes qu'il vient d'emprunter à saint Paul, il en aggrave la portée. Si l'enseignement de l'Apôtre était ce que prétendent les catholiques, il aurait parlé plus clair ; il aurait dit : ne communiquez pas avec les artisans de ténèbres, *à moins qu'ils ne fassent pénitence* (comparer *Eph.*, v, 11) ; ou bien : ne partagez pas même leur repas, *sinon après qu'ils auront effacé, de leurs baisers et de leurs larmes, toute la poussière qui couvre les pieds des fidèles* (comparer I *Cor.*, v, 11) ; ou bien : celui qui aura déshonoré le temple de Dieu, Dieu le déshonorera, *à moins que, dans son ardeur à faire pénitence devant l'Église, il n'ait fait passer sur sa tête la cendre de tous les foyers* (comparer I *Cor.*, III, 17). L'Apôtre n'a pas tenu ce langage : il s'exprime en termes absolus. Et l'on ne peut pas supposer qu'il formule une réprobation conditionnelle, sans exprimer la condition. Reste donc à tenir la réprobation pour absolue et irrévocable. Si l'Écriture nous dit que le Seigneur préfère la pénitence du pécheur à sa mort, on doit l'entendre de la pénitence préliminaire au baptême. L'Apôtre ne nous l'apprend-il pas par son propre exemple ? « J'ai obtenu miséricorde, dit-il, parce que j'ai péché dans l'état d'ignorance et dans l'incrédulité » (I *Tim.*, I, 13). Mais la miséricorde n'est pas faite pour ceux qui pèchent en pleine lumière. Après le baptême, il y a une rémission pour les moindres péchés : l'évêque en est le dispensateur : pour les péchés les plus graves, il n'y en a pas, sinon aux mains de Dieu[1].

1. *Pud.*, 18, 18.

Condamnés par saint Paul, les catholiques s'aviseront peut-être d'en appeler à saint Jean[1]. Ils apporteront un texte de l'*Apocalypse* (II, 20 sqq.), où l'Esprit invite à la pénitence une femme impudique et témoigne lui avoir laissé, à elle et aux serviteurs de Dieu qu'elle a séduits, le temps du repentir, afin qu'ils fissent pénitence de leurs péchés. Tertullien connaissait d'autant mieux ce texte qu'il l'avait — on s'en souvient — mis en œuvre dans le *De paenitentia*[2], parmi les exemples de la miséricorde divine : il importait de l'arracher aux catholiques. Eh quoi! s'écrie-t-il, Jean accorderait ce que Paul refuse? C'en serait fait de toutes les Écritures. Mais voici la conciliation : cette femme n'était pas chrétienne, ou du moins elle n'était pas catholique. Si elle avait prétendu entrer dans l'Église, c'était par la fausse porte de l'hérésie nicolaïte; aussi était-elle, en fait, restée dehors. De là vient que l'Esprit la traite en étrangère; la pénitence à laquelle il l'attire, c'est la pénitence *préliminaire au baptême,* et son exemple confirme la règle, au lieu de l'infirmer[3]. Si l'on veut absolument que ses désordres soient postérieurs à son entrée dans

1. *Pud.*, 19. — 2. *Paen.*, 8, 1-2.

3. *Pud.*, 19, 4 : *Haereticam enim feminam, quae quod didicerat a Nicolaitis docere susceperat, in Ecclesiam latenter introducebat et merito ad paenitentiam urgebat.* Il s'agit de la pécheresse mentionnée dans l'Apocalypse, II, 15 sqq. VAN DER VLIET et DE LABRIOLLE transposent : *quae... docere susceperat* ET *in Ecclesiam latenter introducebat, merito ad paenitentiam urgebat.* Il suffit de relire le contexte pour se rendre compte que la transposition est tout à fait malheureuse et ruine l'argumentation de Tertullien. Il veut prouver que cette femme n'était pas, comme on le croit, dans l'Eglise, et conséquemment pouvait encore y entrer par le baptême. A cet effet, il rappelle qu'elle avait été instruite par des Nicolaïtes hérétiques. La trouvant dans cet état, l'Apôtre entreprit de l'amener très doucement à l'Eglise, ET dans cette pensée lui prêcha la pénitence — non pas la pénitence des fidèles, comme le disaient les catholiques, mais la pénitence des catéchumènes, préalable au baptême. On n'imaginerait pas cette femme encore étrangère à l'Église (c'est l'hypothèse à Tertullien), ET déjà y introduisant subrepticement la doctrine nicolaïte dont elle était imbue. L'argumentation de Tertullien repose sur sa doctrine de la nullité du baptême conféré dans l'hérésie, doctrine que d'ailleurs il professe *De baptismo*, 15, et le texte traditionnel n'appelle aucune correction.

l'Église, il n'y a plus qu'à admettre que l'Esprit-Saint la pousse à la pénitence, mais sans lui promettre ici-bas le pardon, du moins le pardon de l'Église. C'est précisément la doctrine du Paraclet[1] : *Si certus es mulierem illam post fidem vivam in haeresin postea expirasse, ut non quasi haereticae sed quasi fideli peccatrici veniam ex paenitentia vindicet, sane agat paenitentiam, sed in finem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura. Haec enim erit paenitentia, quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia Deo reservamus.* Au reste, l'*Apocalypse* nous montre les impudiques et autres grands pécheurs — il s'agit de *chrétiens* pécheurs — plongés dans l'étang de feu (*Ap.*, XXI, 8).

Les catholiques invoquent aussi l'épître de saint Jean[2]. Ils y ont lu que le sang du Fils de Dieu nous purifie de tout péché (I *Io.*, I, 7), et autres assertions semblables. Pourquoi n'y ont-ils pas lu également qu'il y a tel péché capable de donner la mort, pour lequel le Seigneur ne permet pas d'intercéder (I *Io.*, V, 16 sq.)? Et peuvent-ils douter que l'impudicité ne soit du nombre de ces péchés mortels et irrémissibles?

Après les Apôtres, Tertullien cite encore[3] « *ex redundantia* » un disciple des Apôtres, Barnabé. En réalité, sous le nom de Barnabé, il cite notre épître aux Hébreux. Il croit y trouver (*Heb.*, VI, 4-8) la preuve que la grâce baptismale, une fois ruinée par le vice impur, ne saurait être restaurée par la pénitence. Il cite et interprète dans le même sens divers symbolismes bibliques : la lèpre (*Lev.*, XIII, 12 sq.); la maison contaminée (*Lev.*, XIV, 36 sqq.); la servante violée (*Lev.*, XIX, 20).

La charge impétueuse poursuivie par le théologien montaniste manquerait son but s'il ne s'attaquait au principe même de la mesure qu'il combat. Il y vient à la fin de son libelle[4].

1. *Pud.*, 19, 6 : « Si vous êtes certain que cette femme avait vécu de la vie de foi avant d'exhaler son souffle dans l'hérésie... » — Le verbe *vindicet* a pour sujet l'apôtre saint Jean.
2. *Pud.*, 19, 10 sqq. — 3. *Pud.*, 20. — 4. *Pud.*, 21.

Ce principe n'est autre que le principe d'autorité, revendiqué par l'Église catholique au nom de sa constitution divine et s'affirmant ici comme pouvoir des clefs. Un pouvoir si solennellement consacré dans l'Évangile ne comportait guère une négation directe : aussi Tertullien se gardera-t-il de l'attaquer de front; il le reconnaît en paroles, mais pour le ruiner en fait, par une exégèse aussi captieuse que celle dont nous avons déjà rencontré tant d'exemples[1].

Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi. — Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem : Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.

L'Église a le pouvoir de remettre les péchés. Ainsi parlaient les catholiques avec Calliste. Tertullien reprend avec les nouveaux prophètes : Oui, sans doute, l'Église a le pouvoir de remettre les péchés; mais elle se gardera bien d'en user. Car l'Église — ou l'Esprit-Saint, c'est tout un — ne veut pas encourager le désordre. Si ce langage est celui de faux prophètes, poursuit ironiquement Tertullien, il faut avouer qu'il sert excellemment les intérêts de la vérité, et qu'il en reproduit fidèlement l'accent.

La tactique était habile. On peut douter néanmoins que les contemporains s'y soient laissé prendre; car les réalités qu'ils avaient sous les yeux commentaient assez clairement ces paroles pour dissiper toute équivoque. Ce que Tertullien paraissait offrir d'une main, il le reprenait de l'autre; ou plutôt il ne feignait d'entrer dans les vues de ses adversaires que pour ruiner plus sûrement ce principe d'autorité dont l'existence était au fond de tout le débat. A la distance où nous sommes des faits, il devient plus facile de prendre le change, et les bonnes paroles données par Tertullien aux catholiques peuvent avoir l'air de confirmer leur thèse, au lieu qu'en réalité elles en sont l'antithèse parfaite.

Le pouvoir de remettre les péchés — et il s'agit ici des péchés les plus graves — était revendiqué par l'Église. Le

1. *Pud.*, 21, 7.

De pudicitia nous en apporte la preuve, et nous montre en même temps que ce pouvoir n'était pas contesté par ses adversaires, du moins en théorie. Mais pour que cette concession eût quelque valeur, il fallait que, dans la bouche de ceux qui la faisaient, le mot d'Église gardât un sens reconnaissable. Ce n'était point le cas. L'Église investie du pouvoir de remettre les péchés, selon la conception montaniste, n'est pas l'organisme normal du salut, mais la tourbe incohérente des hérauts du Paraclet. Encore ce pouvoir y est-il lié, puisque, par prudence, l'Esprit s'interdit d'en faire usage. Il reste donc de la doctrine catholique une façade, et rien de plus.

Il semble bien qu'on s'y est trompé quelquefois[1]. C'était le cas de Funk, affirmant qu'au point de vue de la doctrine pénitentielle le montanisme ne différait pas du catholicisme; que, du *De paenitentia* au *De pudicitia,* Tertullien a changé seulement d'attitude envers l'Église catholique, non de conviction en matière de pénitence; que, dans la page qui

1. Funk, *KGAU.*, t. I, p. 158 : « Im Laufe der Zeit und mit dem Wachstum der Kirche musste die Kehrseite immer mehr hervortreten, und in Anbetracht dieser Wirkung erliess Kallistus sein Bussedikt. Ein ausserkirchlicher Einfluss ist bei der Neuerung nicht wohl anzunehmen. Dieselbe erklärt sich hinlänglich aus den Verhältnissen in der Kirche selbst. Zudem bestand zwischen dem Montanismus, an den etwa allein zu denken wäre, und der Kirche bezüglich der Bussdisciplin damals keine nachweisbare Differenz. » — *Ibid.*, 166 : « Endlich ist auch bei Tertullian selbst in dieser Beziehung nicht eine Aenderung seines Standpunktes anzunehmen. Denn was er in der Schrift *De pud.*, c. 1, von einem Gesinnungswechsel sagt, das bezieht sich nicht speziell auf die Bussfrage, sondern auf sein Verhältniss zur katholischen Kirche, aus der er austrat, nachdem er ihr längere Zeit angehört hatte. » — *TQS.*, 1906, p. 545 : « Die Schrift ist nicht in soweit eine Selbstverteidigung, dass man annehmen müsste, Tertullian habe gerade bezüglich dieses Punktes das früher zugegeben, was er jetzt bestreitet. Für den Gesinnungswechsel bleibt, wie schon das bisherige zeigt, noch genug Raum übrig, auch wenn man davon absieht (dass er früher den Unzuchtssündern jene Rekonziliation nach geleisteter Busse zugestanden habe). »

Batiffol, *BLE.*, 1906, p. 341 : « Montanistes et catholiques sont d'accord sur le principe, que l'Église peut remettre les péchés, quitte, par prudence, à ne pas user de ce pouvoir. Cela est si assuré que Tertullien ne discutera pas le pouvoir de l'Église; mais il distinguera sur l'identité de l'Église qui a ce pouvoir. »

nous occupe, il a en vue la réconciliation par l'Église, selon la conception catholique. C'est aussi le cas de ceux qui, sur les pas de l'historien allemand, se sont engagés dans la même voie.

Achevons donc de relire cette page, afin d'être fixés sur ce que Tertullien accorde aux catholiques et sur ce qu'il leur refuse. Il nous dit que le Paraclet, Esprit de vérité, pourrait pardonner toutes fautes, mais qu'il ne le fait pas, de peur d'induire par là les hommes à pécher[1] : *Spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult.* Il somme Calliste de lui dire d'où il tire ce droit qu'il revendique pour l'Église[2]. Serait-ce de la parole du Seigneur, promettant à Pierre les clefs du royaume des cieux? Mais cette parole s'adresse à Pierre, à titre tout personnel, non à ceux qui se donnent pour successeurs de Pierre ni à toute l'Église en communion avec Pierre. Encore le pouvoir confié à Pierre, et que les Actes des Apôtres nous montrent en exercice, ne s'étendait-il pas à l'absolution des péchés capitaux commis par les fidèles. Si l'on veut connaître ce qui survit à Pierre d'un tel pouvoir, il faut avoir les yeux fixés sur le personnage

1. *Pud.*, 21, 8.

2. *Pud.*, 21, 9 : *De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius Ecclesiae usurpes.* Dans ce passage, *Ecclesiae* ne peut être qu'un datif. La pensée est en relation immédiate avec l'assertion de Calliste, rapportée 21, 7 : *Habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi.* En discutant cette assertion, Tertullien admet d'emblée la solidarité (impliquée dans la pensée de Calliste) entre la cause de l'Église romaine et la cause personnelle du pontife romain; nulle part dans ce traité on ne surprend la moindre velléité de disjonction; le terrain de la discussion est autre. Tertullien reprochera tout à l'heure à la hiérarchie catholique de vouloir confisquer le personnage de Pierre; présentement il demande à son interlocuteur sur quoi il fonde les prétentions de l'Église. La question est d'ordre théorique (*De tua nunc sententia quaero*); il ne s'agit pas de reprocher à Calliste une *usurpation personnelle*, mais de réviser les fondements de sa théorie sur le droit de l'Église à absoudre. Ce contresens, commis par M. Rolffs, p. 55, avait déjà été copieusement relevé par M. Esser, *Tertullian De pudicitia, 21, und der Primat des römischen Bischofs*, p. 203 sqq., dans *Der Katholik*, 1902, t. II. Il n'en a pas moins reparu chez Mgr Batiffol, *Études*, p. 98, et chez M. de Labriolle. Dès lors ces auteurs ne pouvaient que s'égarer sur le sens de tout le passage.

moral de Pierre : Pierre revit, comme privilégié de l'Esprit, dans les modernes prophètes : voilà les héritiers du charisme de Pierre, voilà dans l'Église les dépositaires du pouvoir des clefs. Aussi est-ce par leur ministère, non par le ministère du corps épiscopal, que s'exerce désormais ce pouvoir divin : Dieu ne l'a pas livré au hasard d'une institution humaine; il se l'est réservé à lui-même et à ceux qu'il favorise du don gratuit de l'Esprit, par investiture directe[1] : *Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit; sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli, est ius et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis.*

Dès lors, que devient l'organisme du salut, donné par le Christ à son Église? Il n'a plus qu'à disparaître, pour faire place à un organisme nouveau, fondé sur le principe des charismes. Cette révolution pouvait laisser intact l'ancien catalogue des péchés; elle pouvait même donner l'illusion du respect pour les anciens cadres chrétiens; mais en évitant de choquer trop ouvertement les habitudes du langage, elle minait d'autant plus sûrement la doctrine.

C'est à quoi n'ont pas pris garde tous ceux à qui le talent de ce prestigieux avocat a donné le change sur le radicalisme de ses thèses. Dans le *De paenitentia,* il accordait à l'Église hiérarchique le pouvoir de remettre les péchés, et nous n'avons aperçu la trace d'aucune restriction. La restriction apparaît dans le *De pudicitia,* et, pour lui donner un fondement dogmatique, Tertullien introduit une conception nouvelle, celle d'un double pouvoir accordé aux Apôtres[2] : la *disciplina,* pouvoir ordinaire d'enseignement et de gouvernement, et la *potestas,* charisme extraordinaire et personnel. La *disciplina* suffit à remettre les moindres péchés, elle ne suffit pas aux plus graves[3]. Or la hiérarchie, héritière de la *disciplina* apostolique, ne l'est pas de la *potestas :* aussi reste-t-elle impuissante devant les grands péchés; Tertullien le déclare à son adversaire[4] : *Quod si*

1. *Pud.*, 21, 17. — 2. *Pud.*, 21, 1. 3. 5. 6. — 3. *Pud.*, 21, 2-3. — 4. *Pud.*, 21, 6.

disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere sed ministerio, quis aut quantus es indulgere? qui neque prophetam nec apostolum exhibens, cares ea virtute cuius est indulgere.

Encore faut-il remarquer que la *potestas,* ce charisme extraordinaire départi aux apôtres, ne comportait pas en eux un don illimité de rémission des péchés. Pierre lui-même, investi d'une juridiction supérieure pour ouvrir aux recrues de l'Évangile les portes de l'Église, ne l'était pas pour pardonner les péchés capitaux des fidèles[1], et rien n'autorise à lui attribuer à cet égard un pouvoir discrétionnaire. Dès lors, que reste-t-il à l'Église hiérarchique[2]? La moindre part seulement de l'héritage de Pierre, un don singulièrement limité de rémission[3].

Si notre analyse n'a pas trahi la pensée de Tertullien, on doit voir désormais plus nettement où tendait tout son effort. Il déclare reconnaître à l'Église le pouvoir de remettre les péchés. Plusieurs lecteurs s'arrêtent là. Tertullien, nous dit-on, est, avec les catholiques, d'accord sur le principe et le fond des choses; restait à s'entendre sur la pratique et les détails. Mais non! comme l'a très bien montré M. Esser[4], c'est là donner en plein dans les filets de cette argumentation captieuse par laquelle, en feignant d'accorder tout aux catholiques, Tertullien en réalité tire tout à lui; la concession verbale qu'il vient de faire n'a qu'un but : sous le couvert du mot : *Église,* introduire subrepticement une conception tout à fait dissolvante du principe catholique. Il est en effet de l'essence du principe catholique que l'Église soit une puissance hiérarchisée, appuyée sur l'institution divine. Le pouvoir des clefs, selon la conception catholique, suppose essentiellement la hiérarchie : après avoir vidé le mot de ce contenu essentiel, Tertullien pouvait, sans inconvénient, le rendre aux adversaires, sûr que ceux-ci n'en tireraient aucun avantage.

1. *Pud.*, 21, 14. — 2. *Pud.*, 21, 16.

3. Voir sur tout ceci l'article du R. P. Bruders, *Mt. XVI, 19; XVIII, 18 und Io. XX, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung,* dans *ZSKT.*, t. XXXIV, 1910, p. 671 sqq.

4. Esser, *Der Katholik,*1907, t. II, p. 186 sqq.

Si l'on en doute, que l'on veuille bien considérer de plus près l'Église du Paraclet, dont Tertullien se fait le héraut. Cette Église, dont l'Esprit-Saint forme le lien, c'est d'abord la Trinité divine[1] : *Illam Ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit.* C'est ensuite toute la foule de ceux qui, ayant embrassé la même foi, relèvent du même Esprit, auteur et consécrateur de l'Église[2] : *atque ita exinde numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, Ecclesia ab auctore et consecratore censetur.* Et n'allons pas imaginer une hiérarchie montaniste, formée sur le modèle de la hiérarchie catholique et détenant, quitte à n'en pas user, ce pouvoir qu'elle dénie aux évêques catholiques. Non, l'on ne doit pas se représenter la secte montaniste sous les traits d'un schisme quelconque, tel que celui d'Hippolyte, ayant conservé l'organisation intérieure de l'Église catholique, et comme un rameau détaché de ce tronc. La secte montaniste est essentiellement une foule — *numerus omnis* —, sans autorité organique, autre que celle créée par l'investiture directe de l'Esprit. Sans reproduire peut-être tous les traits de ces multitudes confuses qui, un demi-siècle plus tôt, en Phrygie, s'ébranlaient vers Pépuze pour y attendre la venue de la Jérusalem céleste, elle présenta toujours quelque chose d'anarchique. L'élu de l'Esprit est un illuminé quelconque. Il faut laisser à l'Église catholique ce qui appartient en propre à l'Église catholique, et juger autrement des conventicules montanistes[3].

En somme, la concession faite par Tertullien à la tradition ecclésiastique n'est qu'un leurre. Sa reconnaissance verbale du pouvoir de l'évêque montre seulement son

1. *Pud.*, 21, 16. Sur cette conception trinitaire de l'Église, voir *De baptismo*, 6 : « Ubi tres, i. e. Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est. »

2. *Pud.*, 21, 17. — Il me semble que, dans *ab auctore et consecratore censetur*, la préposition *ab* ne marque pas l'*opération* du verbe passif (*par*) mais l'origine de l'*attribution* et de la *dénomination*. Sur le sens du verbe *censeri*, voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 366.

3. Cette opposition irréductible des deux concepts est mise en excellente lumière par M. K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 151 sqq.

impuissance à tout renier du principe hiérarchique, en même temps que ses revendications en faveur du pouvoir de l'Église-Esprit, montrent seulement son impuissance à tout renier du principe de la rémission des péchés, qu'il avait professé sans restriction dans le catholicisme.

Le tort inexpiable de Calliste, dans la pensée de Tertullien, c'est donc l'usurpation, au profit du catholicisme, de cette *potestas* qui est un don extraordinaire, réservé aux privilégiés de l'Esprit. Les dernières lignes du *De pudicitia* nous révèlent un nouveau grief : non content d'usurper ce pouvoir, Calliste en fait part aux martyrs de sa communion[1], et leur attribue, pour la rémission des péchés d'autrui, un pouvoir scandaleux. Aussi voit-on les prisons où gémissent les confesseurs de la foi assiégées par toutes sortes de vices : on vient mendier là sa réintégration dans l'Église. Ce que l'Apôtre s'est interdit, lui qui, après avoir à Éphèse combattu contre les bêtes (I *Cor.*, xv, 32), excommunia l'incestueux de Corinthe, Calliste le permet aux siens : comme s'il appartenait à quelque autre que le Christ en personne d'expier pour autrui! Calliste offre à l'impudique la paix de l'Église — *pacem ecclesiasticam*. S'il est conséquent avec lui-même, il l'offrira pareillement à l'homicide et à l'idolâtre, tout au moins à l'apostat qui a cédé à la violence des tourments. La rhétorique de Tertullien se donne carrière dans un parallèle entre le vaincu de la torture et le vaincu de la volupté : qui des deux mérite le plus d'indulgence? L'Église se montrera-t-elle moins inexorable à celui-ci qu'à celui-là? Notre texte finit brusquement, sur une phrase inachevée.

II

NOUVEAUTÉS DOCTRINALES.

La lecture du libelle a rendu manifeste l'opposition entre Tertullien catholique et Tertullien montaniste sur la doctrine

1. *Pud.*, 22.

de la pénitence. Loin de faire mystère de cette opposition, il l'affiche le plus qu'il peut et n'a pris la plume que pour se réfuter lui-même ; il le fait d'ailleurs sans vergogne, avec une persévérance inlassable, avec une méthode exhaustive qui ne laisse debout aucun de ses anciens arguments. Entre beaucoup d'idées qui font leur apparition dans le *De pudicitia,* nous en signalerons trois, dignes, par leur nouveauté, de fixer l'attention.

1° Conception des trois péchés irrémissibles : idolâtrie, homicide, impudicité ;

2° Conception du péché direct contre Dieu, échappant comme tel au pouvoir de l'Église ;

3° Conception d'une rémission directe par Dieu, normalement indépendante du ministère de l'Église.

Tertullien présente expressément ces trois conceptions comme des nouveautés, comme des éclosions toutes fraîches de son montanisme, nullement comme des réminiscences de son passé catholique. Il faut les examiner de plus près.

1° — La doctrine des trois péchés irrémissibles.

De quand date et d'où procède cette trilogie de péchés irrémissibles, dont la formule nette et précise apparaît dans le traité *De pudicitia?* Il est clair que la réponse à une telle question intéresse au plus haut degré l'histoire primitive de la pénitence. Il convient donc d'interroger très soigneusement les textes qui nous la font connaître. Si nous y relevons l'indice d'une tradition antérieure, il y aura lieu de remonter le courant de cette tradition, soit à travers les écrits précédents de Tertullien, soit même plus haut. Si au contraire l'empreinte montaniste s'y révèle exclusivement, cette constatation fondera une présomption favorable à son éclosion récente.

Pour ne pas encombrer ces pages par d'odieuses reproductions de textes, nous inviterons le lecteur à ouvrir le livre de Tertullien, et à relire les passages principaux auxquels nous allons nous arrêter.

De pudicitia, 5.

Brillante prosopopée, qui peut se résumer en quelques mots. Rien ne fait mieux sentir, selon Tertullien, la gravité des fautes de la chair que le rang où Dieu même les met, entre les principales offenses. Le Décalogue mentionne l'impudicité immédiatement après l'idolâtrie et avant l'homicide ; dans ce défilé des crimes, elle vient au second rang, flanquée de l'idolâtrie et de l'homicide ; tant il est vrai que ce groupe scélérat est indissoluble. — Le mouvement est beau, sans doute, mais il est faux, car pour le rendre plus dramatique, Tertullien a dû intervertir l'ordre du cinquième et du sixième précepte du Décalogue : en réalité, l'impudicité n'y est mentionnée qu'après l'homicide. Il faut donc reconnaître ici une erreur, sinon un artifice conscient. *A priori,* on souscrirait à la première hypothèse ; c'est la plus généreuse. Est-elle aussi la plus conforme à la vérité? La suite de cette étude pourra bien nous laisser là-dessus quelque scrupule.

De pudicitia, 6, 6-11.

Ici l'argumentation mêle bien des choses, et la position prise par l'auteur ne laisse pas de surprendre. Après avoir rappelé la sainteté supérieure de la Loi nouvelle, qui ne proscrit pas moins les mauvais désirs que les actes coupables, il paraît supposer que les catholiques s'autorisent des pardons divins consignés dans l'Ancien Testament pour se croire tout permis sous le Nouveau. Les idolâtries et les apostasies d'Israël serviront d'excuse à celles des chrétiens oublieux de leur foi. Les meurtres commis par Achab et par David plaideront en faveur des récents homicides. Enfin l'adultère du même David, l'inceste des filles de Loth, la fornication et l'inceste de Juda, l'union du prophète Osée avec une prostituée, la polygamie des patriarches, seront invoqués comme précédents afin d'obtenir grâce pour toute sorte de désordres, y compris les secondes noces et — pourquoi pas? — la polygamie simultanée! En effet, si l'on commence à chercher des exemples dans l'Ancien Testament, il n'y a pas de raison

pour s'arrêter : on en trouvera pour tout. — Tel est l'argument. Jusqu'à quel point Tertullien est-il sincère? Il faudrait lui prêter beaucoup d'ignorance pour croire qu'en réalité il ne distinguait pas entre le pardon accordé aux vrais pénitents et l'effacement de toute morale. Sorti des rangs du catholicisme, il savait bien que la condescendance de l'Église envers les pécheurs n'entraînait pas l'abandon de la Loi divine, et qu'en demandant à l'Ancien Testament la preuve de l'inépuisable miséricorde de Dieu envers les hommes, l'Église ne sacrifiait pas l'idéal plus pur du Nouveau Testament. Il savait bien que l'Évangile demeurait le code de la société chrétienne et qu'on ne cherchait pas ailleurs la règle de la rémission des péchés. Son indignation s'égare, et la peinture qu'il trace ne répond ni à ce qu'on enseignait autour de lui ni à ce que lui-même avait enseigné. Il se montre incontestablement habile avocat; se montre-t-il également honnête homme?

De pudicitia, 9, 9-11.

Ces lignes évoquent naturellement le souvenir d'un passage du *De paenitentia,* où l'auteur a paru préoccupé du risque d'encourager les rechutes par la perspective du pardon. Mais combien le ton est changé! Là, c'était une crainte qui s'exprimait timidement :

Paen., 7, 2-3 : Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residuo auxilio paenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur. Absit ut aliquis ita interpretetur quasi eo sibi etiam nunc pateat ad delinquendum quia patet ad paenitendum, et redundantia clementiae caelestis libidinem faciat humanae temeritatis.

Maintenant il semble que la conséquence redoutée doive se produire fatalement, et que la miséricorde divine ait pour effet normal de développer tous les pires instincts par l'assurance de l'impunité :

Pud., 9, 10 : Quis enim timebit prodigere quod habebit postea recuperare? Quis curabit perpetuo conservare quod non perpetuo poterit amittere? Securitas delicti etiam libido est eius.

Si non seulement les impudiques, mais les apostats de toute nuance peuvent espérer s'asseoir encore au banquet eucharistique, qui donc s'abstiendra de pécher? Voilà les fruits de l'exégèse qui applique au chrétien pécheur la parabole de l'enfant prodigue. Tertullien rétracte cette exégèse. Sa rétractation permet d'apprécier l'influence exercée sur ses jugements par les dispositions de son âme.

Un peu plus loin, il met sur les lèvres de son adversaire une exhortation au pécheur, dont voici le dernier trait :

Pud., 10, 11 : Secunda te paenitentia excipiet; eris iterum de moecho christianus.

L'ironie est manifeste; on doit conclure que, selon l'auteur du *De pudicitia,* l'impudique ne saurait plus prétendre au nom du chrétien, parce qu'il s'est mis pour toujours hors de l'Église. Vingt ans plus tôt, Tertullien disait aux magistrats tortionnaires :

Apologeticum, 2 : Unde ista perversitas, ut etiam illud non recogitetis, sponte confesso magis credendum esse quam per vim neganti? vel ne compulsus negare non ex fide negarit et absolutus ibidem post tribunal de vestra rideat aemulatione, iterum christianus.

Sans presser outre mesure le sens de ce passage oratoire, il est juste d'observer la différence du langage. Au temps de l'*Apologétique,* Tertullien ne trouvait pas extraordinaire qu'un apostat repentant osât encore se dire chrétien; maintenant il ne le permet plus à l'impudique repentant; il ne le permettrait pas davantage à l'apostat. Ce changement dénote l'avènement d'une idée nouvelle : idée d'une déchéance irrémédiable encourue par le chrétien pour une seule faute capitale, qu'il s'agisse d'impudicité ou d'idolâtrie.

De pudicitia, 12, 3-11.

Tertullien nous a montré plus haut — ou du moins a prétendu nous montrer — l'impudicité flétrie dans l'Ancien Testament entre l'idolâtrie et l'homicide. Cependant il se croit beaucoup plus fort sur le terrain du Nouveau Testament, et cite le décret apostolique du concile de Jérusalem, où l'im-

pudicité garde un rang d'honneur — ou d'infamie — entre l'idolâtrie et l'homicide : *Sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium.* Cela put suffire en effet à ceux qui acceptèrent, sans contrôle, le texte mis sous leurs yeux, avec son commentaire. Mais ceux qui ne s'en tinrent pas là et procédèrent à quelques vérifications, durent être bien surpris des découvertes qu'ils firent. Tout d'abord, s'ils avaient entre les mains les ouvrages antérieurs de Tertullien, ils purent rencontrer, dans un traité montaniste, une allusion au même texte, allusion de sens tout différent. Voici en effet ce que nous lisons :

De monogamia, 5 : In Christo omnia revocantur ad initium, ut et fides reversa sit a circumcisione ad integritatem carnis illius, sicut ab initio fuit, et *libertas ciborum et sanguinis solius abstinentia,* sicut ab initio fuit...

Manifestement, il s'agit ici de l'abstinence du sang des animaux, seule restriction apportée à la liberté des aliments; pas la moindre allusion à l'homicide. Il est vrai que la marche de la pensée n'amenait pas alors cette allusion. Mais on voit que l'exégète s'oriente, suivant les besoins, dans des lignes très divergentes. Ce n'est pas tout. Ceux à qui la lecture de l'Apologétique était demeurée familière, purent y retrouver une autre allusion très explicite au même texte :

Apologeticum, 9 : Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quomodo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto. Denique inter temptamenta Christianorum botulos etiam cruore distensos admovetis, certissimi sc. inlicitum esse penes illos per quod exorbitare eos vultis. Porro quale est ut quos sanguinem pecoris horrere confiditis, humano inhiare credatis, nisi forte suaviorem eum experti?

Il est question du sang des animaux, et aussi de sang humain. L'apologiste repousse avec horreur la calomnie qui représente les assemblées chrétiennes comme des festins de Thyeste, et faisant appel au texte apostolique prohibant l'usage des viandes étouffées, il conclut *a fortiori* que ces horribles repas, imputés aux chrétiens, sont bien éloignés de leurs mœurs. Il s'arme donc de ce texte contre l'accusation

d'homicide, mais en tant seulement que l'homicide pouvait être le prélude de l'anthropophagie. Il ne lui est pas venu à la pensée d'y chercher une allusion à quelque autre sorte d'homicide. Il ne fallut rien moins que les besoins nouveaux de la controverse avec Calliste pour lui révéler, dans ce texte, des ressources cachées et un anathème applicable à tout homicide. La parenthèse où il glisse cette nouveauté exégétique est d'une ambiguïté voulue : *Interdictum enim sanguinis multo magis humani intellegemus*[1].

Cette exégèse pourrait d'ailleurs trouver un certain appui dans une leçon particulière au texte dit occidental des Actes (texte du *codex Bezae* etc.) — nous aurons occasion de la signaler tout à l'heure. Mais il importe davantage de remarquer par quel nouveau tour de passe-passe Tertullien arrive à tirer de son texte ce qu'il lui demande, à savoir le maintien de l'impudicité au rang où — d'après lui — l'aurait déjà classée le Décalogue, entre l'idolâtrie et l'homicide. Sur ce point de fait, tous les textes déposent contre lui, non seulement le texte reçu, mais tous les autres. Voici d'abord le texte reçu :

Ἔδοξεν γὰρ τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε.

Voici maintenant des représentants du texte occidental :

Version latine de saint Irénée, *Adv. Haer.*, III, 12, 14, *PG.*, VII, 908 C : Placuit enim Sancto Spiritui et nobis, nullum amplius vobis pondus imponere quam haec, quae sunt necessaria : ut abstineatis ab idolothytis et sanguine et fornicatione, et quaecumque non vultis fieri vobis, aliis ne faciatis : a quibus custodientes vosmetipsos, bene agetis, ambulantes in Spiritu Sancto.

Saint Cyprien, *Testim.*, III, 119 (Hartel, p. 184), cf. H. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, p. 563, Leipzig, 1909 : Visum est Sancto Spiritui et nobis nullam vobis inponere sarcinam quam istam, quae ex necessitate sunt : abstinere vos

1. Minucius Félix dit de même, *Octavius*, 30, 6 : « Nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus. » Voir à ce propos J. P. Waltzing, *L'apologétique de Tertullien*, p. 155, Louvain, 1910.

ab idolatris et sanguine et fornicatione, et quaecumque vobis fieri non vultis, alii ne feceritis.

On le voit, ces deux familles de textes diffèrent en un point[1] : ceux de la première famille présentent une énumération à quatre membres ; ceux de la seconde une énumération à trois membres seulement, qu'ils font suivre de cette clause : *et quaecumque vobis fieri non vultis, aliis ne feceritis;* le rapprochement de cette clause et du mot *sanguine* peut donner lieu d'entendre ce mot de l'homicide et non du choix des mets[2]. D'autre part, les deux familles de textes s'accordent à placer tout à la fin de l'énumération le mot qui désigne l'impudicité : πορνεία, *fornicatio*[3]. C'est ce que Tertullien n'a pas vu ou n'a pas voulu voir. Vraiment il n'est pas heureux dans ses recours à la Bible. Nous l'avions entendu, plus haut, se réclamer de l'Ancien Testament, et la citation lui donnait un démenti ; le Nouveau Testament ne lui réussit pas mieux, et pour la seconde fois nous le prenons en flagrant délit de fausse lecture. Après tout, l'intérêt en jeu est minime : qu'importe à la thèse que, dans le catalogue des trois péchés les plus graves, l'impudicité occupe le second ou le troisième rang? Il n'en est pas moins vrai que cette façon de citer la Bible crée une présomption fâcheuse contre la valeur de ses arguments scripturaires dans le *De pudicitia*.

En témoignage d'une discipline héritée des Apôtres, Tertullien invoque la pratique des Églises, inexorables à l'idolâtrie

1. Sur la tradition littéraire de ce texte, voir surtout K. Six, S. J., *Das Aposteldekret. Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten*, Innsbruck, 1912. La conclusion de ce travail est toute favorable au texte reçu. Pour l'exégèse, H. Coppieters, dans *RHE.*, 1912, p. 510-512. — D'autre part, Gotthold Resch, *Das Aposteldecret nach seiner aussercanonischen Textgestalt*, dans *TU.*, XXVIII, 3, Leipzig, 1905, qui se prononce contre l'authenticité du texte reçu. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, p. 189 sqq., Leipzig, 1908.

2. Saint Augustin montre qu'il connaît cette interprétation, *Speculum de Scriptura Sacra, PL.*, XXXIV, 994.

3. A vrai dire, Tertullien aurait pu invoquer le discours de saint Jacques, à la même page des Actes ; car l'impudicité y occupe la place requise pour son argumentation. *Act.*, xv, 20 : ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. Mais il se réfère au texte du décret apostolique.

et à l'homicide : *Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab Ecclesiis redditur.* Que vaut cette assertion, destinée à confirmer son exégèse inédite du décret apostolique? Si elle s'encadrait aisément parmi toutes les données du dogme et de l'histoire, il n'y aurait qu'à l'accepter simplement sur sa parole. Si au contraire elle se heurte à des objections de fait très considérables, il y a lieu d'y regarder de plus près. En réalité, les objections paraissent insurmontables. Ce que nous savons de la pratique des grandes Églises, Rome, Alexandrie, Corinthe et autres, au IIe siècle, dément, dans sa généralité, l'assertion de Tertullien, et la pratique ultérieure du IIIe siècle est loin de la confirmer. De quelles Églises a-t-il voulu parler? Et de quelle réconciliation? S'agit-il de la réconciliation après un temps déterminé de pénitence ou bien de la réconciliation au lit de mort? S'il s'agissait de la réconciliation après un temps donné de pénitence, on peut admettre en effet que nombre d'Églises ne l'accordaient pas ou l'accordaient rarement aux plus grands péchés. Mais s'il s'agit de la réconciliation au lit de mort, on ne saurait croire qu'une solution négative ait jamais prévalu dans l'Église universelle. Que certains évêques se soient montrés inexorables aux apostats et aux homicides, au point de ne pas même les admettre au bénéfice de la pénitence ecclésiastique, c'est possible. Que d'autres évêques les aient admis à pénitence, mais sans leur accorder jamais ni la réconciliation ecclésiastique ni la communion eucharistique, c'est plus que probable, encore que la preuve en soit faite seulement pour une date plus récente. Mais que la coutume universelle ait jamais sanctionné de telles sévérités, il en faudrait d'autres indices qu'une parole aussi vague de Tertullien. Laissons provisoirement un point d'interrogation sur le fait qu'il affirme avec tant de désinvolture.

De pudicitia, 19, 1-9.

S'il existe des Églises qui ont toujours refusé la paix aux plus grands pécheurs, ce ne sont point, à coup sûr, les Églises fondées par saint Jean. Le texte de l'*Apocalypse,* qui montre

la prophétesse Jézabel conviée par l'apôtre à la pénitence, constituait, pour la thèse montaniste, une redoutable pierre d'achoppement. D'autant que cette femme n'était pas seulement impudique, mais encore fautrice d'idolâtrie, puisqu'elle induisait les serviteurs de Dieu à manger des idolothytes. Par serviteurs de Dieu — τοὺς ἐμοὺς δούλους — il faut nécessairement entendre des fidèles baptisés. Tertullien glisse sur le cas de ces complices du désordre, pour s'arrêter au cas de la prophétesse elle-même, et il pose son dilemme : ou bien cette femme n'était pas validement baptisée, n'ayant que le baptême nicolaïte, et alors l'apôtre la poussait vers l'Église par le chemin de la pénitence baptismale, ou bien, si l'on veut absolument qu'elle fût baptisée, il lui offrait la pénitence, mais non le pardon de l'Église au bout de cette pénitence. Autant l'écrivain a déployé de subtilité pour situer cette femme hors de l'Église, autant il met d'empressement à délivrer un certificat de baptême à tous ces grands criminels, impudiques, homicides, idolâtres, que les derniers versets de l'*Apocalypse* montrent déjà plongés dans l'étang de feu.

De pudicitia, 19, 14-26.

Tertullien demande à la première épître johannique le principe d'une distinction entre péchés rémissibles, pour lesquels le Christ intercède, et péchés irrémissibles, pour lesquels il n'intercède pas. Venant à l'énumération des péchés irrémissibles, il en compte non pas trois, mais au moins sept spécifiquement distincts, ou plutôt huit, les diverses sortes d'impudicité figurant dans ce nombre pour trois unités : *graviora et exitiosa quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei.* Que conclure de ce fait, sinon que la liste présentant l'impudicité, l'idolâtrie et l'homicide comme les trois péchés irrémissibles, n'était pas invariable, et qu'il y a un certain flottement dans les statistiques de Tertullien? Nous en trouvons une autre preuve dans le rapprochement de ce catalogue avec un autre catalogue dressé par lui antérieurement, et qui diffère du nouveau par

une ou deux unités[1] : *septem maculis capitalium delictorum... idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude.* De l'Antimarcion au traité *De pudicitia,* l'énumération s'est légèrement modifiée : le faux témoignage a fait place à l'apostasie (*negatio*), et l'énumération des fautes de la chair présente trois termes au lieu de deux. Mais cette nouveauté est peu de chose en comparaison de celle qui s'est introduite dans l'appréciation même du péché. A l'époque de l'Antimarcion, rien n'indiquait, rien même ne faisait pressentir la sévérité inexorable qui, quelque douze ans plus tard, devait exclure ces fautes des pardons de l'Église. Nous assistons seulement à l'élaboration de ce catalogue de péchés mortels, d'où plus tard les trois péchés irrémissibles seront triés[2].

Ce groupe n'était pas inédit : dans ses écrits de toute date, Tertullien le ramène, plus ou moins complet, plus ou moins dégagé :

Apologeticum, 2 : Si de aliquo nocente cognoscatis, non statim confesso eo nomen homicidae vel sacrilegi vel incesti vel publici hostis, ut de nostris elogiis loquar, contenti sitis ad pronuntiandum. — Ad confoederandam disciplinam homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam et cetera scelera prohibentes[3].

De spectaculis, 3 : Plane nusquam invenimus, quemadmodum aperte positum est : Non occides, non idolum coles, non adulterium, non fraudem admittes, ita exerte definitum : Non ibis in circum, etc... — 20 : Spectat et latrocinia, spectat et falsa et adulteria et fraudes et idololatrias et spectacula ipsa.

De idololatria, 1 : Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria. Nam etsi suam speciem tenet unumquodque delictum, etsi suo quoque nomine iudicio destinatur, in idololatriae tamen crimine expungitur. Omitte titulos, opera recognosce, idololatres item homicida est... Proinde adulterium et stuprum in eodem recognoscas...

1. IV *Adv. Marcionem,* 9, éd. Kroymann, p. 441, 28.

2. On peut en indiquer avec probabilité les sources scripturaires : *Marc.*, VII, 21; *Matt.*, XV, 19; I *Cor.*, V, 11, et peut-être, *Ap.*, XXI, 8; XXII, 15.

3. Tertullien analyse ici la célèbre lettre de Pline le Jeune à Trajan (Ep. X, 96), et il est intéressant de noter la transformation que le texte du proconsul subit sous sa plume. D'après Pline, les chrétiens s'engageaient « ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent ».

Mais en tant que *groupe des trois péchés irrémissibles,* il fait son apparition dans le *De pudicitia.*

De pudicitia, 22, 11-15.

En finissant, Tertullien ramène l'idée de la parité du traitement dû aux trois péchés d'impudicité, d'homicide et d'idolâtrie, ou plutôt de la rigueur spéciale due à l'impudicité, car on ne saurait invoquer en faveur des vaincus du plaisir les mêmes circonstances atténuantes qu'en faveur des vaincus de la torture.

Maintenant il y a lieu de coordonner les résultats de cette enquête, pour voir si, dans l'argumentation dont Tertullien étaye la thèse des trois péchés irrémissibles, nous rencontrons les éléments d'une doctrine traditionnelle et commune.

Il appuie ses déclarations sur deux textes scripturaires, l'un de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament; textes particulièrement vénérables, puisque l'un appartient au Décalogue, l'autre émane du concile apostolique de Jérusalem; mais tous deux manipulés pour les besoins de la thèse, et le second soumis à une exégèse fort suspecte.

Il se réclame en outre de divers autres passages des Écritures, où le même groupe de trois péchés se rencontre, encore incomplètement formé ou incomplètement dégagé; de plus et surtout, il se réclame de l'épître aux Hébreux.

Par un de ces paradoxes oratoires qui lui sont familiers, il dénature la doctrine catholique de la pénitence et en présente la pratique sous un jour assez odieux, sans souci des démentis qu'il se donne à lui-même, montrant dans l'offre du pardon une excitation au vice et imputant à ses adversaires le mépris du Nouveau Testament.

Le plus souvent, il s'en tient au groupe des trois péchés irrémissibles. Parfois cependant il élargit le cercle, de manière à mettre son énumération à peu près en harmonie avec le catalogue de péchés mortels par lui dressé autrefois, avant l'apparition de la doctrine des péchés irrémissibles.

S'il invoque de nombreux passages du Nouveau Testament,

par contre il glisse très discrètement sur la tradition de l'ancienne Église. Pourtant, il connaît une tradition contraire à la doctrine qu'il préconise : c'est celle que personnifie le nom, désormais infâme, d'Hermas. D'ailleurs, l'analyse du *De paenitentia* nous a permis de constater que les principes professés par Tertullien catholique ne différaient pas de ceux d'Hermas. Quant à une tradition continue et conforme à ses dispositions présentes, il n'y fait jamais allusion, ni dans ses écrits catholiques, ni dans ses premiers écrits montanistes, ni même dans le *De pudicitia* [1]. Il y a donc grande apparence qu'il n'en connaissait point. Cela surprend d'autant moins qu'on n'en trouve point trace dans la littérature du IIe siècle [2].

Nulle part il ne reproche à son adversaire d'avoir innové. Au contraire, nous nous souvenons de l'avoir entendu lui-même, au début de son libelle, se glorifier d'avoir rompu avec une vieille erreur, et se mettre au-dessus du reproche d'inconstance.

A défaut d'une tradition ancienne, il invoque la pratique actuelle des Églises, refusant la paix aux homicides et aux idolâtres. Mais l'histoire du IIe siècle proteste contre une assertion aussi générale. Il convient de l'accueillir avec d'autant plus de défiance que Tertullien ne la formule qu'en passant et ne l'appuie d'aucune preuve.

2° — Le péché direct contre Dieu.

Peut-on réduire à l'unité d'un seul genre ces péchés irrémissibles dont Tertullien distingue trois espèces? Il semble

1. Il est vrai que nos éditions portent, *Pud.*, 16, 3 : *Age iam, quis omnino vitiatum a Deo redintegravit, i. e. traditum Satanae in interitum carnis, cum idcirco substruxerit : Nemo seducat seipsum, i. e. nemo praesumat vitiatum a Deo redintegrari denuo posse?* Mais le *redintegravit* est en opposition trop flagrante avec l'assertion relative à l'école d'Hermas, pour ne pas être très suspect. La conjecture de Van der Vliet : *redintegrabit*, a toute chance de représenter la vraie leçon.

2. Encore que le groupement des trois mêmes péchés se rencontre notamment chez saint Irénée, qui, pour flétrir la morale des Valentiniens, leur reproche précisément ces trois points, *Adv. haer.*, I. 6. 3, *PG.*, VII, p. 508.

bien que oui, d'après ses propres paroles. Car à diverses reprises il nous dit, en se référant à l'Évangile (*Mt.*, VI, 14; XVIII, 18), que le péché contre l'homme peut être remis par l'homme; seul le péché direct contre Dieu échappe au pouvoir humain.

Pud., 2, 10 : Delicta mundantur quae quis in fratrem, non Deum admiserit. — 21, 2 : Quis autem poterat donare delicta? Hoc solius ipsius est. Quis enim dimittit peccata nisi solus Deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum eius. — 21, 15 : Cui (= Petro) si praeceperat Dominus etiam septuagies septies delinquenti in eum fratri indulgere, utique nihil postea alligare, i. e. retinere mandasset, nisi forte ea quae in Dominum, non in fratrem quis admiserit. Praeiudicatur enim non dimittenda in Deum delicta, cum in homine admissa donantur.

Comment les trois péchés d'idolâtrie, d'homicide et d'impudicité réalisent-ils cette notion du péché contre Dieu? Pour l'idolâtrie, rien n'est plus facile à comprendre, puisque l'idolâtrie prostitue à la créature l'hommage dû à Dieu seul. Pour l'impudicité, Tertullien nous livre aussi la raison : chez le chrétien, l'impudicité viole ce temple de Dieu qu'est le corps consacré par le baptême[1] : elle est donc un attentat direct à l'honneur de Dieu. La tradition antérieure fournissait cette idée[2], et déjà Tertullien l'avait consignée dans un écrit de la période catholique[3]. Pour l'homicide, le lien est plus difficile à préciser; du moins le *De pudicitia* ne renferme à cet égard aucune déclaration précise. Le seul texte qui pourrait jeter quelque lumière sur la question, nous oriente simplement vers le décret positif du concile de Jérusalem, et montre le Saint-Esprit, par l'organe des Apôtres, réservant la dette du sang[4]. Mais d'autres écrits permettent de supplé-

1. *Pud.*, 6, 17; 15, 5.7; 16, 1.2.4.8.10.11; 18, 13; 20, 1; 21, 2. — Voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 485-487.

2. Voir *Ep. de Barnabé*, 4, 11; saint IGNACE, *Ad Philadelph.*, 7, 2; II[a] *Clementis*, 9, 3.

3. II *De cultu feminarum*, 1 : « Cum omnes templum Dei simus, inlato in nos et consecrato Spiritu Sancto, eius templi aeditua et antistita pudicitia est. »

4. *Pud.*, 12, 11 : « Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab Ecclesiis redditur. De qua finitione sua apostolos excidisse, puto, non licet credere. »

menter cette indication et d'affirmer avec grande vraisemblance que, selon la pensée de Tertullien, la condamnation de l'homicide est en relation avec l'anathème de la Genèse (IX, 5-6) contre le crime de Caïn. Tout homme porte en lui l'image de Dieu : voilà pourquoi Dieu lui-même revendique la dette du sang[1]. A cette considération générale s'ajoute, dans le cas particulier des martyrs immolés pour Dieu, un gage exprès de justice divine, consigné dans l'*Apocalypse* (VI, 10). Le sang de ces victimes crie plus puissamment vers le ciel[2].

Quoi qu'il en soit, le texte de saint Marc (II, 7), auquel Tertullien suspend cette notion générique du péché direct contre Dieu, n'a pris pour lui cette valeur qu'en vue de la présente querelle. Il l'avait cité autrefois dans le traité du baptême[3], non pour assigner une limite au pouvoir de rémission qu'exerce l'Église, mais seulement pour marquer le caractère divin de l'opération baptismale. Maintenant il le cite par deux fois[4], dans un tout autre esprit. On ne voit pas qu'il fasse écho à

1. *De carnis resurrectione,* 28, éd. KROYMANN, p. 65 : « Virtus Dei... omnem sanguinem executura iudicio... Quoniam et vestrum, inquit Deus, sanguinem exquiram de omnibus bestiis et de manu hominis et de manu fratris exquiram eum. » *Ibid.*, 39, p. 82 : « De resurrectione mortuorum apud Moysen scriptum commemorans, corporalem eam norat, in qua sc. sanguis hominis exquiri habebit. » Cf. *De spectaculis,* 19. — LACTANCE paraît bien être dans la même ligne de pensée quand il écrit, *Divin. Inst.*, VI, 20, *PL.*, VI, 708 A : « In hoc Dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem Deus sanctum animal esse voluit. »

2. *De carnis resurrectione*, 25, p. 61, 4 sqq. : « Etiam in Apocalypsi ordo temporum sternitur, quem martyrum quoque animae sub altari ultionem et iudicium flagitantes sustinere didicerunt... » *De anima,* 8. 9. 55. *Scorpiace,* 12, éd. OEHLER, t. I, p. 529 : « Sed et interim sub altari martyrum animae placidum quiescunt et fiducia ultionis patientiam pascunt et indutae stolis candidam claritatis usurpant, donec et alii consortium eorum gloriae impleant. » *De oratione,* 5, *ibid.*, p. 560 : « Clamant ad Dominum invidia animae martyrum sub altari : Quonam usque non ulcisceris, Domine, sanguinem nostrum de incolis terrae? Nam utique ultio illorum a saeculi fine dirigitur. »

3. *De baptismo,* 10 : « Sed neque peccatum dimittit neque Spiritum indulget nisi Deus solus. »

4. *Pud.*, 3, 3 : « Quantum autem ad nos, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur (paenitentia). » — 21, 2.

une tradition antérieure. La notion évangélique du blasphème contre le Saint-Esprit, et d'autres notions voisines de celle-là, devaient souvent inspirer des considérations analogues. Mais, autant que nous pouvons voir, Tertullien inaugure pour les besoins de sa cause cette conception du péché direct contre Dieu, renfermant les trois espèces, idolâtrie, impudicité, homicide.

3° — La doctrine de la rémission directe par Dieu.

L'idée de réconciliation ecclésiastique, formulée en termes très clairs, circule à travers tout le traité *De pudicitia,* et la réconciliation refusée par Tertullien à certains pécheurs est non pas uniquement, mais premièrement, la réconciliation ecclésiastique. Un fait si évident ne peut guère être nié. On ne conteste guère davantage que, selon la doctrine discutée par Tertullien, la paix de l'Église était le signe normal de la paix accordée par Dieu. Nous ne perdrons pas de temps à établir des vérités si certaines. Mais pour les faire toucher du doigt, il ne sera pas inutile de dresser des listes d'exemples, qui montreront le vocabulaire de Tertullien intimement pénétré de ces idées.

Et nous croyons avoir désormais le droit de recueillir la lumière qui en rejaillit sur le *De paenitentia.* Aussi longtemps que nous analysions ce premier traité, nous nous sommes, à dessein, interdit toute anticipation et tout recours au lexique du *De pudicitia,* afin de soustraire plus sûrement notre exégèse à toute influence perturbatrice. Mais après avoir appliqué cette méthode en toute rigueur, il nous sera bien permis de constater que le second traité apporte aux conclusions déduites du premier une confirmation très notable. Cela n'est pas surprenant. Il serait bien plus surprenant qu'en l'espace de vingt années la langue théologique de Tertullien eût mué au point d'attribuer une valeur nouvelle aux termes principaux du vocabulaire pénitentiel.

Voici les exemples que nous avons recueillis pour quelques-uns de ces termes.

Absolvere.

Pud., 13, 4 : Quid hic de fornicatore, quid de paterni tori contaminatore, quid de Christiano ethnicorum impudentiam supergresso intellegitur, cum perinde utique speciali venia absolvisset quem speciali ira damnasset?

14, 27 : Paulum... tantae levitatis inficeres ut aut damnaverit temere quem mox esset absoluturus aut temere absolverit quem non temere damnasset, ob solam licet fornicationem simplicis impudicitiae, nedum ob incestas nuptias.

21, 12 : (Petrus) et Ananiam vinxit vinculo mortis et debilem pedibus absolvit vitio valetudinis.

22, 6 : Si propterea Christus in martyre est ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est.

Reconciliatio.

Pud., 8, 4 : Licet et christiano (iudaicus populus) reconciliationem Dei Patris invideat.

16, 17 : (Paulus) divortium prohibens pro eo aut viduitatis perseverantiam aut reconciliationem pacis dominico praecepto adversus moechiam procurat.

Restitutus, Restitutio.

Pud., 6, 8 : Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam, quia et populum ipsum totiens reum istorum, totiens invenimus retro restitutum.

7, 1 : Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet. — 3 : Dominus pecudis perditae restitutionem cum figurasset, cui alii configurasse credendum est quam ethnico perdito?... — 12 : Si iam in Christianum peccatorem defingerentur post fidem perditam, et de iterata amissione eorum et restitutione tractaretur. — 13 : Condico Christianum iam peccatorem in parabola utraque portendi, non tamen ideo eum adfirmandum qui de facinore moechiae et fornicationis restitui per paenitentiam possit. — 17 : Quo ore mortuum restitues in gregem ex parabolae eius auctoritate quae non mortuum pecus revocat?

8, 9 : Christianum enim de restitutione Iudaei gaudere et non dolere conveniet.

9, 19 : Iudaeus ad primam statim vocationem Christiani gemit, non ad secundam restitutionem : illa enim etiam ethnicis relucet, haec vero, quae in Ecclesiis agitur, ne Iudaeis quidem nota est. — 21 : (Martyrium) solum omni substantia prodacta restituere filium poterit.

15, 6 : Quomodo discernis quae supra incesti restitutione iunxisti?

19, 6 : Si certus es mulierem illam post fidem vivam in haeresin postea exspirasse, ut non quasi haereticae sed quasi fideli peccatrici

veniam ex paenitentia vindicet, sane agat paenitentiam, sed in finem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura.

20, 1 : Disciplina igitur Apostolorum proprie quidem instruit ac determinat principaliter sanctitatis omnis erga templum Dei antistitem et ubique de Ecclesia eradicantem omne sacrilegium pudicitiae sine ulla restitutionis mentione.

(Nous laissons de côté 18, 12, comme étranger à la question; car on n'y trouve pas l'expression *restituere peccatorem*, mais l'expression *restituere communicationem peccatori*, équivalente comme sens, différente grammaticalement. Cf. *sup.*, p. 161.)

Il convient d'attirer particulièrement l'attention sur 9, 19, exemple intéressant par la double application du mot *restitutio* au baptême et à la seconde pénitence, ainsi que par la comparaison instituée entre les deux : la *restitutio* baptismale frappe les regards des infidèles eux-mêmes; la seconde *restitutio* est le secret des Églises et reste ignorée au dehors : *in Ecclesiis agitur*. Ce mot marque assez clairement que la réconciliation ecclésiastique était connue dans les Églises en tant que complément de l'exomologèse.

On pourrait étudier pareillement l'emploi du mot *pax :* 1, 21; 2, 4; 3, 3.4.5; 12, 11; 15, 2; 22, 2.11; celui du mot *indulgere :* 1, 16.18.19; 6, 8.11.18; 12, 7; 13, 8; 14, 25; 16, 14.23; 21, 3.6.15; celui du mot *venia*, etc. Il suffit de jeter les yeux sur ces listes d'exemples pour se convaincre que, dans ce traité, l'idée de réconciliation ecclésiastique est partout au premier plan. Si parfois elle est opposée au pardon divin (antithèse particulièrement marquée 3, 3-6)[1], on n'en comprend que mieux l'évolution accomplie par Tertullien, dissociant, sous l'influence de l'esprit montaniste, deux idées jusque-là indissolublement liées dans la pensée des Églises[2].

Ces expressions ont donc dans le *De pudicitia* une valeur on ne peut plus ecclésiastique. Il paraît difficile de ne pas

1. Nous avons transcrit le texte ci-dessus, p. 176.

2. Il est très remarquable que l'idée catholique du pardon des péchés par le ministère de l'évêque apparaît pour la première fois — d'ailleurs sous une forme amoindrie — dans le *De pudicitia*, 18, 18 : *Salva illa paenitentiae specie post fidem quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et inremissibilibus a Deo solo.*

trouver exagéré le scrupule par lequel d'éminents auteurs ont cru devoir s'interdire de transporter cette valeur dans le *De paenitentia*. Et vraiment on avouera qu'ils jouent de malheur. Car tandis qu'ils se scandalisent, comme d'un vice de méthode, d'un tel transfert en matière indifférente, il se trouve qu'eux-mêmes pratiquent un transfert semblable en matière de grave conséquence et tout à fait indûment. Ils le pratiquent d'abord en matière de vocabulaire : car ils appliquent à la doctrine entière de Tertullien l'acception nouvelle du mot *Ecclesia*. Ce n'était pas le cas de déroger à une règle d'ailleurs excellente. Car s'il y a un mot qui, du fait de son passage au montanisme, a pris pour lui une valeur toute nouvelle, c'est justement celui-là, et en appliquant à l'exégèse de Tertullien catholique les données fournies par Tertullien montaniste, on obtient précisément le rebours de sa pensée. De plus, les mêmes auteurs pratiquent ce transfert en matière de doctrine, faisant refluer sur le *De paenitentia* le courant nouveau d'idées qui circule dans le *De pudicitia*, et auquel appartient en propre la conception d'une rémission des péchés normalement indépendante du ministère de l'Église.

La différence des deux Églises, dans leur essence et leur mode d'opération, peut être rendue sensible par la juxtaposition des formules très précises et très nettement contrastées qu'en fournit Tertullien en ses deux ouvrages.

Paen., 10, 6 : In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur.

Pud., 21, 16-17 : Ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Illam Ecclesiam congregat quam Dominus in tribus posuit. [17] Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, Ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum.

L'Église catholique est le corps mystique du Christ. Elle agit par la prière du Christ, présent en chaque membre de ce corps hiérarchisé.

L'Église montaniste est la sphère divine du Paraclet. Elle agit par contact immédiat des charismes départis à l'homme spirituel, en dehors de toute voie hiérarchique.

Assurément il existe, entre deux, des communications souterraines, et nous avons rapporté ci-dessus des textes qui jalonnent la marche de Tertullien, de l'ecclésiologie catholique à l'ecclésiologie montaniste. Les deux concepts n'en sont pas moins irréductibles l'un à l'autre.

L'Église-Esprit est un mirage eschatologique, dont on s'explique aisément la naissance au sein d'une société croyant ses jours comptés et attendant d'heure en heure la parousie. La loi même de sa vie condamnait l'Église-Esprit à une extinction rapide. Coupée de ses attaches traditionnelles et hiérarchiques, sans nul espoir que dans l'afflux des charismes, elle pouvait encore faire figure d'Église et essayer de vivre son rêve; mais ce compromis, entre l'autorité dont elle continuait à s'inspirer et une liberté voisine de l'anarchie, ne pouvait être qu'éphémère. Quoi qu'il en soit, le montanisme prétendit incarner pour un temps cette Église des saints, que des historiens ont trop souvent cherchée dans le passé comme une chimère dont le christianisme naissant se serait détaché peu à peu, mais qui fut bien plutôt un idéal projeté dans l'avenir par l'imagination de quelques puritains.

Il faut maintenant remonter à l'origine de la controverse, pour essayer de distinguer nettement ce qui est réminiscence catholique de ce qui est nouveauté spécifiquement montaniste. C'est le seul moyen d'introduire un peu d'ordre dans une discussion qui, autrement, s'éterniserait.

Au catholicisme appartient en propre l'idée du pardon divin lié au pardon de l'Église, selon la parole du Seigneur : Ce que vous délierez sur terre sera délié au ciel.

Au montanisme appartient d'abord la trilogie des péchés irrémissibles; peut-être aussi, appelée par le besoin de défendre cette trilogie, la notion fondamentale du péché direct contre Dieu, échappant, de sa nature, à la médiation miséricordieuse de l'Église; enfin, corollaire des deux thèses précédentes, la dissociation du pardon divin et du pardon de l'Église, c'est-à-dire la négation du pouvoir des clefs, au moins quant à sa

conception plénière. Nous avons déjà signalé les principaux passages où cette thèse affleure ; il suffira d'en reproduire ici l'indication[1].

En trois articles étroitement liés, Tertullien a développé toute la doctrine montaniste sur la pénitence. Nous avons pu constater que, pour l'établir, il recourait directement au Nouveau Testament lu à travers la révélation du Paraclet ; son exégèse a peu de prétentions à l'antiquité ; l'argument de prescription n'apparaît point, sinon retourné[2] : *Nemo proficiens erubescit.* Il déclare se séparer des catholiques pour mieux faire : il sent très bien et il avoue que les catholiques ont pour eux deux siècles de tradition contraire.

Telle est notre conclusion.

1. *Pud.*, 3, 3-6 ; 18, 18 ; 19, 6 ; 21, 1.2.7.16.17 ; 22, 4.
2. *Pud.*, 1, 12.

CHAPITRE VII

LE TÉMOIGNAGE DE SAINT HIPPOLYTE

Au temps même où Tertullien exhalait sa colère dans le *De pudicitia,* venait d'éclater à Rome le schisme d'Hippolyte. Issus en partie des mêmes griefs contre le gouvernement du pape Calliste, ces deux mouvements de révolte se propagèrent selon des directions différentes et, autant que nous en pouvons juger, sans conclure entre eux une alliance offensive contre l'Église catholique. L'illuminisme montaniste n'était pas réductible au traditionalisme rigide personnifié par Hippolyte. Animés d'esprits différents, les schismatiques de Rome et les hérétiques de Carthage purent mêler quelquefois leurs revendications, mais ils maintinrent leurs programmes distincts.

La déposition d'Hippolyte n'en a que plus de prix pour nous, car nous entendons une parole indépendante, non une simple réplique des griefs formulés à Carthage. Elle répond d'ailleurs à une situation différente : ce n'est pas en plein pontificat de Calliste, mais plusieurs années après sa mort, que son ancien rival condensa ses ressentiments dans les pages virulentes des *Philosophumena.* On connaît le dessein de ce livre, plus exactement intitulé : Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος : passer en revue toutes les hérésies, pour y confondre, à un rang d'ignominie, l'Église catholique, dépeinte comme la secte de Calliste. Ce dessein se découvre seulement au IX[e] livre. Du réquisitoire d'Hippolyte, nous laisserons de côté les griefs dogmatiques, comme étrangers à notre sujet; il faut citer les griefs d'ordre moral[1].

Le premier, Calliste s'avisa d'autoriser le plaisir, disant qu'il remettait à tout le monde les péchés. Quiconque se serait laissé séduire

1. *Philosophumena,* IX, 12, éd. Cruice, p. 443, 10-446, 7.

par un autre, pourvu qu'il fût réputé chrétien, obtiendrait la rémission de toutes ses fautes en recourant à l'école de Calliste. Pareille déclaration combla de joie bien des gens qui, la conscience ulcérée, rejetés déjà par diverses sectes, quelques-uns même excommuniés solennellement par (Hippolyte), se joignaient aux adhérents de Calliste, et peuplaient son école. Calliste définit qu'un évêque tombé dans une faute, même capitale, ne devait pas être déposé. De son temps commencèrent à être admis dans le clergé des évêques, des prêtres et des diacres qui avaient été mariés deux et trois fois; et même un clerc venait-il à se marier, Calliste le maintenait à son poste, comme s'il n'eût commis aucune faute. Il appliquait à ces cas la parole de l'Apôtre : « Qui êtes-vous, pour juger le serviteur d'autrui? » (*Rom.*, XIV, 4), ou encore la parabole de l'ivraie : « Laissez croître l'ivraie avec le froment » (*Matt.*, XIII, 30), entendant ces textes de ceux qui commettent le péché après leur entrée dans l'Église. Il montrait encore une figure de l'Église dans l'arche de Noé, qui contenait des chiens, des loups, des corbeaux et toute sorte d'animaux, purs et impurs : ainsi devait-il en être dans l'Église. Tous les textes qu'il pouvait tirer à ce sens, il les interprétait de même. Les auditeurs, charmés de ces dogmes, continuent de se leurrer et de leurrer les autres, qui affluent à cette école. Voilà pourquoi le parti grossit; ils s'applaudissent de gagner les foules, en flattant les passions malgré le Christ; sans égard pour le Christ, ils laissent commettre le péché, se vantant de le remettre aux âmes bien disposées. Calliste a encore permis aux femmes non mariées, si elles s'éprenaient d'un homme de condition inférieure, ou voulaient éviter de se marier devant la loi pour ne pas perdre leur rang, de s'unir à l'homme de leur choix, soit esclave, soit libre, et de le tenir pour époux, sans recourir au mariage légal. Là-dessus, on a vu des femmes soi-disant fidèles employer toute sorte de moyens pour faire périr avant terme l'enfant qu'elles avaient conçu, soit d'un esclave, soit d'un mari indigne d'elles; leur rang et leur fortune voulaient cela. Ainsi Calliste a-t-il enseigné du même coup le concubinage et l'infanticide. Cependant après de tels hauts faits on ne rougit pas de s'intituler : *Église catholique,* et l'on attire les bonnes âmes! De son temps, pour la première fois, ceux de son parti osèrent admettre un second baptême. Et voilà l'œuvre du fameux Calliste, dont l'école dure encore, gardant ses usages et sa tradition, ne s'inquiétant pas de savoir avec qui on doit avoir la communion, l'offrant indistinctement à tous.

Ce qui frappe avant tout, dans ce réquisitoire très chargé, c'est le caractère de nouveauté attribué par Hippolyte à l'œuvre de Calliste, caractère qui marque d'emblée une différence profonde entre la position prise par l'antipape de Rome et celle du polémiste carthaginois. En regard de Calliste, Tertullien, nous l'avons vu, se pose comme novateur et s'en fait gloire : Hippolyte, au contraire, prétend bien représenter la tradition, et c'est au nom de la tradition qu'il flétrit

les innovations réalisées par Calliste ou encouragées par sa connivence (πρῶτος τὰ πρὸς ἡδονὰς... συγχωρεῖν ἐπενόησε — ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι ... δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι — ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα).

Le point de vue diffère d'ailleurs totalement de celui où s'était placé Tertullien. L'auteur du *De pudicitia* visait un acte particulier de Calliste, posé par celui-ci peut-être assez peu de temps après le début de son pontificat, en tous cas destiné à préciser une ligne de conduite pour l'avenir. Les *Philosophumena* résument après coup, dans un tableau poussé au noir, la carrière d'un rival détesté. Hippolyte pouvait tracer ce tableau, sinon avec impartialité, du moins en connaissance de cause : il s'agissait d'événements accomplis sous ses yeux; vivant à Rome, et chef de l'opposition, il était on ne peut mieux placé pour recueillir sur le compte du pontife romain toutes les rumeurs malveillantes et s'en faire l'écho fidèle. Autant il le cède à Tertullien pour la puissance d'invective, autant il le dépasse par la plénitude de l'information. On ne doit pas perdre de vue ces caractères très différents des deux documents accusateurs. Si le pamphlet de Tertullien est tout vibrant d'actualité, celui d'Hippolyte se donne pour une histoire.

Dans quelle mesure cette histoire est-elle fidèle? Des sources qui peuvent servir à la contrôler, la plus abondante, et de beaucoup, est l'œuvre de Tertullien. Mais il va sans dire qu'un tel témoignage ne doit être admis que sous bénéfice d'inventaire; car il n'est pas prudent ni juste de condamner un homme sur le seul témoignage d'un ennemi. Tertullien et Hippolyte fussent-ils d'accord pour accuser Calliste, la haine qui les anime tous deux doit nous mettre sur nos gardes et nous fait un devoir de rechercher s'ils n'ont point noirci l'homme qu'ils détestaient.

Le fait est que, dans la tradition de l'Église catholique, à laquelle il avait appartenu, le souvenir du pape Calliste n'est marqué d'aucune flétrissure, et ses successeurs n'ont pas eu à le désavouer. Trente ans après sa mort, durant la vacance du siège pontifical qui suivit la mort du pape Fabien, Novatien, l'austère Novatien, écrivant au nom de l'Église romaine

à l'évêque de Carthage, ne craint pas de faire allusion à ces traditions d'antique sévérité que l'Église catholique garde jalousement[1]; il ne semble nullement incommodé par un souvenir qui devait remonter au temps de son adolescence, et ne corrobore pas de la plus légère insinuation les dures paroles d'Hippolyte, ce premier crayon du futur antipape Novatien. Le *Liber Pontificalis*[2], après avoir dit que Calliste fut couronné du martyre, rattache à son pontificat l'institution du jeûne des Quatre temps, la fondation de la basilique de Sainte-Marie du Transtévère, les ordinations qu'il fit au mois de décembre, sa sépulture au cimetière de Calépode, la survivance de son nom dans un autre cimetière qu'il a créé et où reposent nombre de prêtres et de martyrs; le tout, sans ombre d'allusion aux méchants bruits qui avaient couru sur son compte. Il faut nécessairement recueillir tout cela si l'on veut parvenir à un jugement équitable. Revenons donc au texte d'Hippolyte.

Un des traits originaux de cette peinture est le recours que paraît avoir fait Calliste à certaines figures scripturaires pour caractériser l'Église d'ici-bas : arche de Noé, réunissant les animaux purs et impurs; champ où le bon grain croît mêlé à l'ivraie. Ces applications n'étaient pas inédites.

La comparaison de l'arche se rencontre déjà chez Tertullien, qui d'ailleurs se préoccupe d'en prévenir l'abus[3]. « La

1. *Inter Epp. Cypriani,* XXX, 2.

2. *Liber Pontificalis,* éd. DUCHESNE, t. I, p. 141.

Calistus, natione Romanus, ex patre Domitio, de regione Urbera-vennantium, sedit ann. VI m. II d. X. Fuit autem temporibus Macrini et Theodoliobolli, a consulatu Antonini (218) et Alexandri (222). Hic martyrio coronatur. Hic constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei, secundum prophetiam. Hic fecit basilicam trans Tiberim. Hic fecit ordinationes V per mens. decemb., presbiteros XVI, diaconos III, episcopos per diversa loca numero VIII. Qui etiam sepultus est in cymiterio Calepodi, via Aurelia, miliario III, prid. id. octob. Qui fecit alium cymiterium via Appia, ubi multi sacerdotes et martyres requiescunt, qui appellatur usque in hodiernum diem cymiterium Calisti. Et cessavit episcopatus dies XVI.

3. TERTULLIEN, *De idololatria,* 24 : « Viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in Ecclesia sit. Certe idololatres in arcae typo non habetur. Nullum animal in idololatren figuratum est. Quod in arca non fuit, in Ecclesia non sit. »

figure de l'arche nous montre-t-elle dans l'Église le corbeau, le milan, le loup, le chien, le serpent? En tout cas, elle ne nous présente pas d'idolâtre; l'idolâtre n'a été figuré par aucun animal. Ce qui n'était pas dans l'arche, ne doit pas être dans l'Église. » Telle est la conclusion du traité *De idololatria*. Pour en mesurer la portée exacte, il faut avoir égard à l'intention du traité. Ce que Tertullien combat dans le *De idololatria*, ce n'est pas l'adoration formelle des faux dieux, ce sont toutes les compromissions mondaines, plus ou moins apparentées à l'idolâtrie et mortelles à la vie chrétienne. A cet effet, il montre tous les péchés, à commencer par les plus graves, réductibles à l'idolâtrie, qui les renferme tous éminemment, et méritant plus ou moins ce nom[1]. Mais il est clair que contre l'idolâtrie, ainsi entendue au sens large, ses anathèmes n'ont pas la même force qu'ils auraient contre l'idolâtrie proprement dite, et qu'il ne songe point à appliquer à tous le même traitement qu'à ce péché capital. Ainsi l'exclusion qu'il prononce, au nom de l'Église, contre toute sorte d'idolâtres, n'est qu'un procédé oratoire pour bien faire sentir l'offense de Dieu renfermée dans toute compromission mondaine. Ces observations nous ont paru nécessaires pour réduire ses paroles à leur juste valeur. Entre tous les péchés, l'idolâtrie est incompatible avec la profession du christianisme : voilà la thèse. Tertullien sait que l'arche renfermait des animaux purs et impurs : ainsi l'Église renferme-t-elle des justes mêlés aux pécheurs. Il nomme en particulier des bêtes de proie et des bêtes lubriques, figures de certains vices, et laisse en suspens la question de savoir si l'on trouvait ces bêtes dans l'arche et si l'on trouve ces vices dans l'Église. Mais pour l'idolâtrie, ni l'arche n'en renfermait la figure ni l'Église n'en saurait renfermer la réalité : c'est un vice manifestement étranger

1. Ainsi, *De idololatria*, 1 : « Etsi suam spéciem tenet unumquodque delictum, etsi suo quoque nomine iudicio destinatur, in idololatriae tamen crimine expungitur. Omitte titulos, opera recognosce, idololatres item homicida est. Quaeris quem occiderit?... Ipsum se... Proinde adulterium et stuprum in eodem recognoscas : nam qui falsis deis servit, sine dubio adulter est veritatis... »

à l'Église. Par là il nous donne simplement à entendre que celui-là n'agit pas en chrétien, qui pactise avec l'idolâtrie.

Nous rencontrons pareillement chez Tertullien la parabole évangélique du semeur d'ivraie : il s'en sert pour caractériser la conduite de l'hérétique Praxéas[1]; et il ajoute que cette ivraie pourra bien être arrachée dès ce monde; sinon, elle sera en son temps, avec toutes les mauvaises herbes et tous les scandales, livrée au feu inextinguible. Le champ où travaillait alors Tertullien n'était déjà plus le champ de l'Église catholique; mais l'usage qu'il fait de cette parabole, au début de son traité *Contre Praxéas,* n'est pas distinctement montaniste. Il ne fait que reprendre et appliquer à un objet plus restreint des considérations générales déjà proposées dans son *Apologétique*. Commencez, disait-il aux ennemis de l'Église[2], par admettre la Providence de Dieu; après, vous en pourrez tirer argument contre nous. Celui qui a décrété pour la fin des temps un jugement éternel, ne précipite pas le triage indispensable au jugement. Ces pensées s'inspirent évidemment de la parabole de l'ivraie. On n'est donc pas fondé à faire dater de Calliste la création de l'exégèse qui applique ces figures bibliques aux destinées

1. Tertullien, *Adv. Praxean,* 1 : « Fruticaverant avenae Praxeanae hic quoque, superseminatae dormientibus multis in simplicitate doctrinae; traductae dehinc per quem Deus voluit etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est. Exinde silentium. Et nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio disiunxit a psychicis. Avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. Id aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur, si voluerit Dominus, in isto commeatu; si quo minus, die suo colligentur omnes adulterae fruges et cum ceteris scandalis igni inextinguibili cremabuntur. »

2. Tertullien, *Apologeticum*, 41. — Plus tard, dans un écrit déjà montaniste, Tertullien applique à l'Église terrestre d'autres figures bibliques traduisant la même conception. *De fuga in persecutione,* 1 : « Hoc Domini iudicium est persecutio, per quam quis aut probatus aut reprobatus iudicatur. Porro iudicium soli Deo competit. Haec pala illa, quae et nunc dominicam aream purgat, Ecclesiam sc., confusum acervum fidelium eventilans et discernens frumentum martyrum et paleas negatorum, et haec etiam scalae quas somniat Iacob, aliis ascensum in superiora, aliis descensum ad inferiora demonstrantes. »

terrestres de l'Église. En l'employant, il n'était probablement que l'écho d'une tradition plus ancienne.

D'autre part, Hippolyte met sur les lèvres de Calliste un mot de saint Paul[1] qui a dû effectivement retentir dans cette querelle, car il est remarquable que Tertullien, qui n'avait jamais cité ce mot dans ses écrits orthodoxes, le cite par deux fois au temps de ses grandes colères, comme une de ces excuses qu'affectionnait la morale facile des catholiques. « Qui êtes-vous, pour juger le serviteur d'autrui? » C'était là sans doute une réponse toute prête à l'adresse des puritains; soit en matière de jeûne[2], soit en matière de chasteté[3], elle pouvait fermer la bouche à bien des médisants; et si les deux grands adversaires de Calliste s'accordent à la lui attribuer, leur rencontre sur un détail aussi concret offre toute garantie d'authenticité.

Si, descendant de la théorie à la pratique, nous examinons une à une les applications que Calliste, au dire d'Hippolyte, aurait faites de ces principes, nous trouverons que le jugement de l'accusateur est loin de s'imposer sur tous les points[4].

L'indulgence dont Calliste fit preuve envers diverses catégories de pécheurs devait naturellement ramener à l'Église plusieurs de ceux que la rigueur en eût écartés à tout jamais. Les éléments d'appréciation nous manquent pour décider si cette indulgence dégénéra en faiblesse et tourna au détriment des mœurs chrétiennes : mais on a vu plus haut les raisons qui conseillent de n'admettre l'accusation qu'avec réserve. Un ennemi et un puritain était dans son

1. *Rom.*, XIV, 4.

2. TERTULLIEN, *De ieiunio*, 15 : « Tu qui es, qui alienum servum iudicas? »

3. TERTULLIEN, *De pudicitia*, 2 : « Tu qui es, ut servum iudices alienum? »

4. Nous ne pouvons qu'effleurer ici un sujet qui demanderait de vastes développements. On trouvera quelques indications dans notre *Théologie de saint Hippolyte*, p. 37-70. Voir aussi J. B. DE ROSSI, *Esame archeologico e critico della storia di S. Callisto narrata nel libro nono dei Filosofumeni*, dans *Bullettino di archeologia cristiana*, t. IV, 1866, p. 1-14; 17-33; DOELLINGER, *Hippolytus und Kallistus*, p. 115-196.

rôle en flétrissant l'Église comme se recrutant du rebut de toutes les sectes; si, comme il nous l'assure, l'Église accueillait particulièrement les transfuges du schisme, on ne doit pas s'étonner que l'auteur du schisme en ait su mauvais gré à l'Église, ni qu'il ait flétri les transfuges.

La loi canonique excluant de l'exercice de leur ordre les évêques, prêtres ou diacres, convaincus des fautes les plus graves, était en pleine vigueur; elle demeura en vigueur longtemps après Calliste; on ne peut en aucune façon croire que celui-ci l'ait purement et simplement abrogée. Néanmoins Tertullien signale dans le même temps quelques scandales qui se seraient produits alors dans les rangs du haut clergé catholique, sans être toujours réprimés par la déposition des coupables[1]. Ces affirmations, auxquelles vient s'ajouter le témoignage assez énigmatique d'une décrétale pseudo-isidorienne[2], donnent à penser que la jurisprudence de l'Église usa alors d'indulgence dans l'appréciation de quelques cas particuliers. Mais la loi générale fut sûrement maintenue[3].

D'autre part, voici qui fait réellement honneur au grand sens et au grand cœur de Calliste. Si des matrones de haut parage, prisonnières de leur rang et de leur fortune, don-

1. Tertullien, *De exhortatione castitatis*, 7 : « Quosdam memini digamos loco deiectos. » Mais *De monogamia*, 12 : « Prospiciebat Spiritus sanctus dicturos quosdam : Omnia licent episcopis, sicut ille vester Utinensis nec Scantiniam timuit. Quot enim et digami praesident apud vos?... » — La loi Scantinia, à laquelle il vient d'être fait allusion, châtiait les pédérastes.

2. *Decretales Pseudoisidorianae, Ep. Calixti* II, 20, éd. Hinschius, p. 142 : « Errant enim qui putant sacerdotes post lapsum, si condignam egerint paenitentiam, Domino ministrare non posse et suis honoribus frui, si bonam deinceps vitam duxerint et suum sacerdotium digne custodierint. Et ipsi qui hoc putant non solum errant, sed etiam contra traditas aecclaesiae claves dissipare et agere videntur, de quibus dictum est : Quecumque solveritis super terram erunt soluta et in caelo, alioquin haec sententia aut Domini non est aut vera. Nos vero indubitanter tam Domini sacerdotes quam reliquos fideles, post dignam satisfactionem posse redire ad honores credimus... »

3. Hippolyte nous dit d'ailleurs que le pape Zéphyrin avait fait choix de Calliste pour l'aider dans l'organisation du clergé. *Philos.*, IX, 12, éd. Cruice, p. 441, 4 : συναράμενον αὐτὸν σχὼν πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου.

naient satisfaction à leur conscience de chrétiennes en contractant avec des hommes de rang inférieur des unions que la loi romaine persistait à ignorer mais que l'Église osa consacrer, le fait ne constitue pas un attentat aux bonnes mœurs; bien plutôt dénote-t-il une hauteur de vues très rare, chez le pontife capable de rompre hardiment avec un préjugé tyrannique, et de faire plier les sénatusconsultes de Marc Aurèle et de Commode[1] devant la liberté de l'Évangile.

Cependant il paraît que ces unions douteusement assorties tournaient mal, facilement. Plutôt que d'avouer devant le monde une mésalliance, ces femmes, devenues mères, supprimaient l'enfant. Le fait, se fût-il produit plus d'une fois, ne suffirait pas à incriminer la prudence du législateur, obligé de se conduire d'après l'intérêt général, sans se laisser arrêter par les inconvénients possibles. Hippolyte n'en flétrit pas moins l'encouragement donné de ce chef à l'homicide en même temps qu'au concubinage : μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων. L'accusation de concubinage tombe à faux; celle d'homicide prouve au moins que Calliste était capable de passer outre au défi de Tertullien qui, dans le *De pudicitia*, présentait comme inacceptable l'hypothèse d'un pardon donné à ce crime.

Des trois péchés dits irrémissibles, deux au moins furent, dans certains cas, remis par Calliste : Tertullien témoigne expressément pour l'impudicité, Hippolyte pour l'homicide. Il n'est pas sûr que l'apostasie du christianisme ait eu part au même traitement; cependant l'hypothèse demeure ouverte, les apostats pouvant fort bien trouver place entre ces revenants de diverses sectes auxquels Hippolyte assure que Calliste fit bon accueil.

En quoi consistait précisément le *second baptême*, inauguré, au dire d'Hippolyte, par des gens du parti de Calliste? Nous sommes fort en peine de le dire. On ne peut guère s'arrêter à l'hypothèse d'une réitération du baptême d'eau, au vu et au su de l'Église romaine, car trente-cinq ans plus tard le pape saint Étienne, lors de la controverse baptismale, affirmera

1. Cf. *Dig.*, I, IX, 8; XXIII, I, 16; II, 16. 42. 44. 47; XXIV, I, 3.

solennellement qu'une telle pratique fut toujours étrangère à son Église[1]. Plusieurs historiens[2] ont émis, indépendamment les uns des autres, l'hypothèse que cette expression mystérieuse désigne simplement la seconde pénitence, considérée par les catholiques comme un second baptême, parce qu'elle restaure l'effet du premier; et cette solution peut paraître d'autant plus acceptable que, l'instant d'après, Hippolyte passe à la secte des Elchasaïtes, qu'il accuse d'administrer un second baptême pour la rémission des péchés : il est donc permis de croire qu'il a voulu compromettre les Callistiens en compagnie de ces sectaires obscurs, et que l'expression *second baptême* n'est qu'une perfidie oratoire enveloppant ce dessein malveillant.

Quoi qu'il en soit, Hippolyte témoigne en finissant que l'Église catholique garde les usages et la tradition de Calliste. Nous sommes donc en droit de juger l'œuvre de Calliste par ce que nous connaissons de l'Église sous ses successeurs immédiats.

De Rossi a conclu sa magistrale étude, sur l'histoire de Calliste d'après les *Philosophumena*, en admettant qu'un certain adoucissement de la discipline, dans des cas déterminés, se produisit sous le pontificat de Calliste; et que ses ennemis lui surent sans doute moins mauvais gré de ces innovations très discrètes sur le terrain de la discipline, que

1. Chez saint Cyprien, *Ep.*, LXXIV, 1. — D'après M. Ernst, *ZSKT.*, t. XXIX, 1905, p. 265-274, Hippolyte aurait été au contraire un tenant de la réitération du baptême reçu dans l'hérésie, et ce qu'il reprocherait au parti de Calliste, ce serait d'avoir admis, sur le même pied que le baptême de l'Église, un *autre* baptême, qui n'était pas le baptême chrétien. Il aurait donc, sur ce point comme sur d'autres, devancé de trente ans la secte novatienne. La solution est très ingénieuse, et certains textes de saint Cyprien la recommanderaient. Voir notamment *Ep.*, LXXI, 1, p. 772, 5. Néanmoins on éprouve quelque difficulté à la concilier, soit avec le texte d'Hippolyte, qui dénonce un *attentat nouveau* : ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα, soit avec la parole du pape Étienne, qui déclare s'en tenir à la *tradition*. Puis, on n'a aucun indice de la pénétration des milieux romains par la thèse anabaptiste.

2. De Rossi, *Bullettino*, 1866, p. 30; Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, p. 336, Londres, 1897; d'Alès, *Théologie de saint Hippolyte*, p. 63-64.

de la netteté et de la vigueur avec laquelle, sur le terrain du dogme, il affirma sans restriction aucune le droit de l'Église à pardonner. Cette conclusion paraît la plus adéquate aux faits et la plus profonde qu'on puisse tirer de la page violente des *Philosophumena*. Quant à la réserve des trois cas, non seulement nous n'en découvrons aucune trace, mais nous en trouvons la négation expresse dans la pratique et dans la doctrine de Calliste, telles qu'elles ressortent de cette page[1].

1. Ce travail m'a procuré trop rarement le plaisir de m'appuyer sur l'autorité de Funk, pour que je ne m'empresse pas d'en saisir une fois l'occasion. Dans une recension, d'ailleurs très bienveillante, de la *Théologie de saint Hippolyte*, parue quelques semaines après sa mort dans la *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 1er juin 1907, col. 250, le regretté savant faisait ses réserves sur les pages où je l'avais combattu, mais déclarait pouvoir en somme souscrire à ma conclusion finale : « Der Verfasser zeigt sich mit den Schriften des Kirchenlehrers und der gesamten ihn betreffenden Literatur in hohem Grade vertraut und bekundet ein feines Verständnis für dessen eigene Persönlichkeit... Am wenigsten befriedigte mich der Abschnitt über die Bussfrage (S. 39-41); doch läuft er in einem Schlussatz aus mit dem ich mich im wesentlichen einverstanden erklären kann. » — Voici cette conclusion, à laquelle Funk, dans ces lignes écrites peu de jours avant sa mort, déclarait s'associer, quant à la substance : « Moins encore que Tertullien, Hippolyte peut être cité comme témoin pour établir qu'avant Calliste l'Église romaine tenait comme absolument irrémissibles, en fait et en droit, les trois péchés d'impudicité, de meurtre et d'idolâtrie » (p. 48).

CHAPITRE VIII

L'INITIATIVE DE CALLISTE

Nous avons recueilli, sur l'intervention du pape Calliste dans le domaine de la pénitence chrétienne, les versions indépendantes de Tertullien et d'Hippolyte. Tertullien fait de Calliste le représentant attardé d'une regrettable faiblesse. Hippolyte fait de Calliste l'initiateur d'un laxisme plein de dangers pour les mœurs chrétiennes.

Comment opérer la synthèse de ces témoignages divergents? Pour passionnés qu'ils soient, nous ne saurions les croire inutilisables. Même aveuglés par la haine, les ennemis de Calliste ont dû observer des faits réels, quitte à les déformer plus ou moins selon leurs passions respectives. Reste à user de leurs relations avec discernement, à les contrôler l'une par l'autre et à chercher dans une juste appréciation de leurs mobiles distincts un critère supérieur de vérité.

On se souvient que Tertullien, dans le *De pudicitia,* soulevait deux questions d'actualité immédiate : la question des péchés irrémissibles et celle de l'intervention des martyrs dans l'économie de la pénitence. Il est temps d'y revenir.

I

LA QUESTION DES PÉCHÉS IRRÉMISSIBLES.

Tout d'abord Hippolyte ne dément pas le témoignage de Tertullien sur la gravité spéciale des trois péchés d'idolâtrie, d'homicide et d'impudicité, dans l'opinion de l'Église. Si les *Philosophumena* paraissent là-dessus peu explicites, nous pouvons faire appel aux traités exégétiques. Un fragment sur les Proverbes, édité par A. Mai, porte[1] : « La sangsue Péché

1. Hippolyte, *Werke,* éd. Achelis, p. 163, 19. Sur *Prov.,* xxx, 15

a trois filles : Impudicité, Meurtre, Idolâtrie; et elles ne l'ont pas rassasiée. » Voilà donc confirmée, par un texte expressif, une donnée fondamentale du traité *De pudicitia*.

Même accord sur le fait d'une initiative prise par Calliste pour assurer aux impudiques pénitents le bienfait de la réconciliation ecclésiastique[1]. Cet accord est assez notable pour servir aux historiens de point de repère : c'est la grande raison qu'on a de restituer à Calliste la paternité de l'édit combattu par Tertullien dans le *De pudicitia* et que, jusqu'à la découverte des *Philosophumena*, on attribuait communément au pape Zéphyrin[2].

« L'édit péremptoire[3] » de Calliste est le fait unique contre lequel Tertullien proteste; c'est aussi très vraisemblablement le premier de ceux qui ont provoqué l'indignation d'Hippolyte. Mais ici les divergences commencent.

Contre cette audace du pontife romain, revendiquant le

(Septante XXIV, 50) : Τῇ βδέλλῃ τῇ ἁμαρτίᾳ θυγατέρες πορνεία φόνος εἰδωλολατρεία. Καὶ οὐκ ἐνεπίμπλασαν αὐτήν.

1. L'attribution de cette mesure au pontife romain résulte principalement de l'attitude de commandement prise par son auteur en face du rigorisme montaniste. Voir notamment *Pud.*, 1, 6 : *Pontifex... maximus... edicit*, et les allusions à la primauté de Pierre, *ibid.*, 21, 9. Il n'y a pas lieu de s'arrêter beaucoup à l'expression *episcopus episcoporum* qui, dans la bouche de Tertullien, est avant tout un sarcasme. — M. Preuschen, *ZSNTW.*, 1910, 2, attire également l'attention sur l'expression *benedictus papa*, *Pud.*, 13, 7, l'épithète *benedictus* pouvant viser la qualité de confesseur que Calliste s'était acquise avant son pontificat par son exil en Sardaigne. Mais, selon la juste observation de M. Esser, *TR.*, 4 oct. 1910, 486, dans la langue de Tertullien l'épithète *benedictus* n'est pas réservée aux confesseurs de la foi; elle s'applique à toute sorte de personnes respectables et pieuses. On lit, *De bapt.*, 20 : *benedicti, quos gratia Dei expectat;* II *De cultu feminarum*, 13 : *benedictae*. Quant à l'opinion personnelle de M. Esser, *TR.*, *l. c.*, et déjà *Der Katholik*, 1908, t. I, p. 103, n. 2, d'après laquelle, dans *Pud.*, 13, 7, ces appellations *bonus pastor* et *benedictus papa* viseraient non le pape auteur du décret, mais l'évêque catholique de Carthage, ce n'est qu'une conjecture intéressante, d'ailleurs sans importance particulière dans la question présente.

2. Pour la littérature de cette question, nous renverrons à notre *Théologie de Tertullien*, p. 478.

3. *Pud.*, 1, 6 : « edictum peremptorium ». Voici la définition de ce terme, d'après le *Digeste*, V, 1, 70 : « Quod inde nomen sumpsit quod peremeret disceptationem, h. e. ultra non pateretur adversarium tergiversari. »

droit de pardonner les péchés — nommément les péchés de la chair, — Tertullien proteste au nom d'une Église meilleure, l'Église Esprit, seule désormais héritière de la pure doctrine du Christ, seule en possession de pouvoirs illimités, que d'ailleurs elle n'exerce pas. Contre l'exercice de ce droit, revendiqué par le pontife romain et s'étendant non seulement aux fautes de la chair mais à d'autres encore réputées non moins graves, Hippolyte proteste au nom de la tradition ecclésiastique, gardienne autrefois jalouse de la sainteté des mœurs chrétiennes. Le point de vue est donc très différent. Cette parole de Calliste qui, rapportée à Carthage, fit bondir d'indignation l'irascible montaniste, fut sans doute connue d'Hippolyte; mais ce n'était qu'une première goutte dans le flot d'amertume qui ne cessa de monter à son âme durant ce pontificat jugé néfaste. La diversité des motifs est la première cause de la diversité des jugements portés par l'un et par l'autre[1].

Si nous en croyons Tertullien, Calliste n'a pas innové. Il n'a fait que maintenir — ou tout au plus remettre en vigueur — la discipline déplorable préconisée autrefois par Hermas; et si le litige devait être tranché par l'autorité d'Hermas, Tertullien consent à s'avouer vaincu[2]. Au contraire, si nous en croyons Hippolyte, Calliste a innové pour flatter les passions humaines. Il a encouragé tous les vices par sa facilité à les absoudre tous, et avili l'Église en admettant à sa communion toute sorte de gens tarés. Comment opter entre ces versions contraires? Funk, et après lui ses interprètes français, optent naturellement pour la version d'Hippolyte. Fort bien. Mais n'ont-ils pas remarqué qu'elle prouve trop pour leur thèse? Car si Calliste n'a mis aucune limite à ses pardons, que devient la théorie de la réserve persistant pour l'idolâtrie et l'homicide? Et puis, comment alors accorder Tertullien

1. Très juste observation de M. Esser, *Der Katholik*, 1908, t. I, p. 108-109.

2. *Pud.*, 10. 12 : « Sed cederem tibi si Scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi; si non ab omni concilio Ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa iudicaretur. »

avec lui-même? en niant que Tertullien catholique ait jamais admis la réconciliation *ecclésiastique* de l'impudique, de l'idolâtre et de l'homicide? Mais cette hypothèse ne se plie pas à l'interprétation des faits : car d'une part, au témoignage de Tertullien, c'est bien la réconciliation même *ecclésiastique* que Calliste offrait à l'impudique; d'autre part Tertullien déclare expressément réprouver au nom des principes montanistes la même indulgence qu'il approuvait au nom des principes catholiques. C'est donc que comme catholique il approuvait la réconciliation ecclésiastique de ces pécheurs. Nous croyons en avoir montré la preuve dans le *De paenitentia,* assez longuement pour n'y pas revenir; mais il faut relire cette preuve dans le *De pudicitia.* Tertullien y prête aux catholiques ce langage[1] : *S'il est une pénitence qui n'obtient pas le pardon, elle est inutile. Mais on sait que nulle pénitence n'est inutile. Donc toute pénitence obtient le pardon.* Notons qu'il s'agit des péchés tenus pour irrémissibles par les montanistes. Or que répond Tertullien? Il reconnaît que l'objection est logique; elle n'a qu'un tort à ses yeux, c'est d'être conçue dans l'hypothèse catholique, autrement dit de supposer que le raisonnement vaut pour la réconciliation ecclésiastique : il n'est applicable qu'au pardon divin. Donc, à moins d'admettre que Tertullien se trompe totalement sur les prétentions des catholiques, on doit conclure, même abstraction faite du *De paenitentia,* que ceux-ci offraient la réconciliation *ecclésiastique* aux péchés réservés par la secte montaniste.

Et maintenant, n'existe-t-il pas un moyen de rendre justice à la fois à la version de Tertullien et à celle d'Hippolyte? Nous allons l'essayer.

Tout d'abord il est certain que ni Tertullien, ni Hippolyte, ni Calliste lui-même n'ont jamais parlé de remettre les péchés sans exiger une pénitence. Pour Tertullien, la chose ne saurait faire aucun doute[2]. Hippolyte n'est pas moins catégo-

1. *Pud.*, 3, 2. — 2. Voir tout le *De paenitentia.*

rique là-dessus, et l'on remarquera que certaines de ses paroles dénotent une grande confiance dans la vertu de la pénitence[1]; il ne met pas en doute qu'un péché loyalement expié sera tenu par Dieu pour pardonné. Quant à Calliste, la teneur même de la phrase flétrie par Tertullien montre qu'il entendait remettre les péchés moyennant pénitence, et pas autrement[2] : *paenitentia functis*. En cela il se montrait fidèle à la tradition de l'ancienne Église, qui n'avait jamais admis de pardon accordé à tout venant et sans condition. Comme d'ailleurs la pénitence canonique pouvait durer plus ou moins longtemps, il est fort vraisemblable que pour quelques pécheurs elle avait, en fait, duré autant que la vie, et les rigoristes de l'école d'Hippolyte considéraient la chose comme normale. Calliste se prononça contre une règle aussi inflexible, et cet acte de clémence, qui dut relever bien des âmes abattues, excita les clameurs du parti opposé. Cette conception n'est pas une hypothèse en l'air, mais la seule traduction plausible de tous les faits connus; outre l'avantage de combiner, selon une mesure vraisemblable, les deux versions en présence, elle a celui de respecter le cours ordinaire des événements, car il est assez normal qu'une décision catégorique intervienne pour clore une période de flottement. Que les principes miséricordieux formulés par Hermas n'aient jamais totalement cessé d'avoir cours à Rome, c'est infiniment probable *a priori*, puisque ces principes n'avaient jamais été l'objet d'une condamnation officielle : au déclin du second siècle, le fragment de Muratori mentionne encore le *Pasteur* parmi les livres qu'on

1. Hippolyte, éd. Achelis, *Fragments arabes sur le Pentateuque* (je traduis de l'allemand), p. 101, l. 6-12 : « Dieu a, de la plénitude de sa miséricorde, donné aux Israélites cette loi, pour les faire confesser leurs fautes et se convertir : il les reçoit s'ils se convertissent. Pareillement, Dieu a donné à tous les hommes cette loi : s'ils pèchent, ils doivent confesser leurs péchés et se racheter de la mort du péché par le jeûne, la prière, l'aumône, les larmes, le repentir. Et à qui ne suit pas cette loi, ses péchés retombent sur sa tête. » — *Ibid.*, p. 104, l. 4-7 : « Au huitième jour, qui est le jour du jugement, il doit présenter un corps purifié de ses souillures et une âme purifiée par l'ascèse, la continence, les bonnes œuvres, le jeûne et la prière. »

2. *Pud.*, 1, 6.

peut lire dans l'Église pour l'édification des fidèles, non toutefois au rang des Écritures canoniques. Tertullien lui-même nous est garant[1] que le Pasteur n'était pas considéré à Rome comme un livre scandaleux. Donc on avait dû s'en inspirer quelquefois dans la pratique, durant la période qui sépare l'apparition du Pasteur du pontificat de Calliste et qui, quelque date qu'on assigne à Hermas, n'est guère moindre qu'un siècle. Mais sans doute ces principes n'étaient appliqués ni sans mesure ni sans hésitation. Le jour où le pontife romain donna, par sa déclaration publique, une consécration officielle à la discipline la plus clémente, ceux qui n'avaient cessé de la désapprouver devaient crier au scandale. De là le libelle aussitôt lancé dans le public par Tertullien; de là les flétrissures rétrospectives d'Hippolyte[2].

Pour Tertullien, Calliste n'est pas un novateur, mais simplement un équilibriste, qui joue avec la loi divine[3].

Dis-moi, funambule de la pureté, de la chasteté et de toute morale

1. *De oratione*, 16.

2. M. Vacandard pense que Calliste est le premier pontife qui ait mis en pratique la théorie d'Hermas sur la réconciliation des adultères. Et il conclut, *RCF.*, *l. c.*, p. 367 : « Il s'agit d'un acte *public* et *solennel*, par lequel Hippolyte et Tertullien prennent *solennellement le public* à témoin. Je ne puis m'imaginer qu'ils aient eu l'audace de mentir si effrontément. Et remarquez qu'ils auraient inventé la même calomnie à distance l'un de l'autre et sans s'être concertés. » — Ce jugement me paraît tenir trop peu de compte soit de la différence des assertions, soit de la différence des documents, soit de la différence des temps. Que les deux écrivains se rencontrent pour flétrir l'acte de Calliste, cela est sûr. Ainsi voit-on tous les jours l'acte d'un gouvernement censuré à la fois, de points de vue différents, par les adversaires qu'il peut compter dans les différents partis de l'opposition. Mais, on l'a vu, Tertullien et Hippolyte ne disent pas, à beaucoup près, *la même chose*. De plus, le premier écrit sous le coup de l'émotion du moment un libelle de combat; le second écrit à tête reposée une longue histoire, dont quelques pages font écho à toutes les haines amassées contre l'homme qu'il détestait, et rencontre l'épisode déjà marqué par l'apparition du *De pudicitia*. Le premier vise la personne de Calliste vivant, devant le public de Carthage; le second s'en prend à la mémoire de Calliste mort, devant le public de Rome. Sans doute il ne s'est pas concerté avec Tertullien, qui peut-être était mort lui aussi. S'ils s'étaient concertés, Hippolyte ne lui eût pas donné de si forts démentis.

3. *Pud.*, 10, 9-11.

sexuelle, toi qui sur la corde mince d'une telle discipline, hors du chemin de la vérité, t'avances d'un pas hésitant, balançant l'esprit par la chair, contenant l'âme par la foi, réprimant le regard par la crainte, qu'as-tu besoin de tant surveiller sa démarche? Va donc, si tu peux, si tu veux, puisque tu es si rassuré, comme en terrain ferme : si quelque vacillation de la chair, quelque entraînement de l'âme, quelque saillie du regard, te fait perdre l'équilibre, Dieu est bon. « C'est aux siens, non aux Gentils, qu'il ouvre ses bras; une seconde pénitence t'accueillera; tu redeviendras, d'adultère, chrétien. » Voilà comme tu me parles, interprète très bénin de Dieu.

Ce rôle d'équilibriste devait se manifester particulièrement dans la différence du traitement que — selon Tertullien — Calliste appliquerait aux trois péchés irrémissibles.

La décision de Calliste ne mentionnait que les péchés d'impudicité — sans doute parce que c'étaient les seuls au sujet desquels la question venait de se poser. Normalement, c'étaient, des trois péchés réservés, ceux dont l'Église devait avoir le plus souvent à se préoccuper. La portée restreinte de l'acte pontifical n'a donc par elle-même rien de très surprenant. Tertullien s'en autorise pour stigmatiser l'inconséquence du pontife. Il pose en fait que l'Église n'osera jamais offrir ses pardons aux péchés d'idolâtrie et d'homicide et s'indigne, comme d'un passe-droit, de l'exception faite en faveur des péchés d'impudicité. Comment expliquer ce langage? Tertullien voulait-il achever de compromettre son adversaire en lui arrachant une déclaration d'indulgence illimitée? ou au contraire se prévaloir de son silence comme d'une adhésion tacite à une partie de la doctrine montaniste? Les deux hypothèses demeurent ouvertes; et le dilemme où Calliste se voyait enfermé, pouvait lui créer une situation délicate. Toujours est-il que les paroles de Tertullien ne trahissent aucune hésitation. Si nous étions réduits à la lecture du seul traité *De pudicitia,* nous serions portés à croire que la donnée sur laquelle il table avec tant d'assurance ne faisait doute pour personne, et que jamais l'Église n'avait absous l'idolâtrie ni l'homicide. Mais nous n'en sommes pas réduits là. En outre du traité *De pudicitia*, il y a des faits nombreux que l'on peut glaner dans les documents du IIe siècle et qui ne permettent pas de croire que cette rigueur ait jamais été

dans l'Église une loi universelle. Il y a de plus le langage très significatif d'Hippolyte qui, de nouveau, donne la réplique à Tertullien, et nous montre, réalisé dans l'histoire du même pape Calliste, ce que Tertullien avait déclaré irréalisable : l'homicide, sinon l'apostat, absous comme l'impudique. Loin de signaler dans l'attitude de Calliste l'inconséquence dont Tertullien prenait ombrage, il le montre poussant jusqu'au bout la logique du laxisme, et c'est à cette fin qu'il détaille toutes les faiblesses de son pontificat. Antérieurement, et pour nous en tenir à la tradition romaine, il y a le livre déjà ancien d'Hermas, dont les déclarations sont aussi explicites que possible au sujet du pardon offert à toute sorte de péchés et nommément à l'apostasie. Le *Pasteur* montre beaucoup d'apostats désespérés, mais désespérés par le fait de leur endurcissement volontaire, non par le seul fait de leur apostasie. Aux autres, à tous les autres, la voie du salut demeure ouverte. Impossible de résister à des textes aussi formels. Dans ces conditions, il fallait beaucoup d'audace pour affirmer rondement le caractère irrémissible des péchés d'idolâtrie et d'homicide.

Tertullien l'affirme pourtant, et, afin d'appuyer son dire, fait appel à la pratique des Églises, qu'il rattache expressément au précepte apostolique[1]. De quelles Églises parle-t-il? Des Églises de la communion catholique ou de celles de la communion montaniste? Ce point méritait d'être éclairci. Tout à l'heure, pour décliner l'autorité du *Pasteur* en tant qu'Écriture canonique, il faisait appel au sentiment commun des Églises, en spécifiant qu'il entendait même celles de la communion catholique[2] : *ab omni concilio Ecclesiarum, etiam vestrarum*. Cette fois l'expression est beaucoup plus vague : *ab Ecclesiis*. N'est-ce pas la meilleure preuve que Tertullien ne se sentait pas sur un terrain aussi sûr et ne pouvait prétendre invoquer l'unanimité des Églises, quant au point capital de la thèse? A dessein il laisse planer une incertitude sur cette question, où il ne peut se flatter d'écraser l'adversaire sous l'autorité des Églises de sa communion.

1. *Pud.*, 12, 11. — 2. *Pud.*, 10, 12.

Cette parole ne peut nullement être considérée comme une preuve que, vers l'an 220, l'Église universelle refusait l'absolution à l'idolâtre et à l'homicide.

Mais alors, nous mettons en doute la véracité du polémiste? Avant de nous inviter à jurer sur sa parole, que l'on veuille bien relire le *De pudicitia*. Il faudrait ne guère connaître cet homme irascible et cet avocat pour accepter sans contrôle toutes les assertions d'un écrit si passionné; d'ailleurs les faits ne sont pas à chercher bien loin qui donnent une assez fâcheuse idée de sa délicatesse[1]. On n'a pas oublié ces expédients d'exégète aux abois qui, dans ce même traité *De pudicitia*, lui servent à éluder la force des textes scripturaires que les catholiques pouvaient lui opposer en les appuyant de ses propres interprétations; combien d'inexactitudes matérielles — on hésite à dire des faux — il accumule pour se tirer de ce mauvais pas. Trop souvent ailleurs, dans ses écrits montanistes, la passion l'égare jusqu'à lui faire perdre, non seulement tout sang-froid, mais toute mesure et toute équité. Sans insister sur la discussion des péchés irrémissibles, où nous avons rencontré plus d'un trait inquiétant pour sa probité littéraire, rappelons ses autres palinodies dans la question de l'agape chrétienne, qu'il exaltait dans l'*Apologeticum* en termes d'une si pure élévation et qu'il raille dans le *De ieiunio* avec une grossièreté surprenante[2]; dans la question de l'intercession des confesseurs, qu'il admettait sans arrière-pensée dans l'*Ad martyras* et qu'il tourne dans le *De pudicitia* en sarcasme contre Calliste[3]; à l'égard d'Hermas, traité si différemment à quelques années de distance. Il serait cruel d'accumuler les exemples : on prouverait trop facilement, d'abord que Tertullien eut toujours un tempérament excessif, et puis que, dans sa dernière période, la sincérité n'est pas le caractère dominant de sa polémique. Voilà de quoi inspirer bien des doutes sur la portée de cette affirma-

1. Voir sur ce point Noel Alexandre, *Hist. eccl.*, t. VII, p. 182 sqq., Naples, 1740; Stufler, *ZSKT.*, 1908, p. 36 sqq.
2. Comparer *Apologeticum*, 39; *De ieiunio*, 17.
3. Comparer *Ad martyras*, 1; *De pudicitia*, 22.

tion si tranchante[1] : *Neque idololatriae neque sanguini pax ab Ecclesiis redditur.* Tout au moins ne saurions-nous lui faire crédit jusqu'à admettre qu'une discipline aussi sévère, et dont la trace n'est nulle part, ait régné sans conteste dans l'Église.

Nous le pouvons d'autant moins que lui-même aggrave, en dépit de toute vraisemblance, la portée de sa déclaration. Après avoir compté trois péchés irrémissibles, il en compte sept ou huit, sans nous fournir les moyens de discerner d'après quel principe il donne tantôt un chiffre tantôt l'autre, ni quel recours il laisse aux pécheurs des diverses catégories. On voit bien qu'il ne veut pas décourager la pénitence : de sa réponse expresse à l'objection élevée par les catholiques, il ressort que la pénitence, stérile devant l'Église, peut rester féconde devant Dieu[2] : *Si pacem hic non metit, apud Dominum seminat.* Mais que vaut, au juste, une concession aussi vague, d'abord pour les pécheurs que des fautes particulièrement humiliantes relèguent hors de l'Église et privent du bienfait de la pénitence canonique? puis pour les pécheurs coupables de quelqu'un des péchés de la liste complète? Les précisions que nous souhaiterions sur ces points, font défaut; ici encore, Tertullien évite de se prononcer trop nettement. Si nous prenions à la lettre son argumentation contre le texte d'Ézéchiel (XXXIII, 11), invoqué par les catholiques, nous conclurions que, dans sa pensée, le Seigneur a décidé de damner sans rémission tous les grands pécheurs. D'autres passages donnent une impression différente; par exemple, celui que nous venons de citer (*Pud.*, 3, 5); de même encore celui-ci, au sujet de la pécheresse de l'Apocalypse[3] : *Si certus es mulierem illam post fidem vivam in haeresin postea expirasse, ut non quasi haereticae sed quasi fideli peccatrici veniam ex paenitentia vindicet, sane agat paenitentiam, sed in finem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura. Haec enim erit paenitentia quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia Deo reservamus.* Peut-être faut-il désespérer de tirer au clair la doctrine du *De pudici-*

1. *Pud.*, 12, 11. — 2. *Pud.*, 3, 5. — 3. *Pud.*, 19, 6.

tia[1]. Ce qu'il y a de sûr, c'est que le refus absolu de réconciliation ecclésiastique, étendu à un si grand nombre de péchés, constituerait une aggravation exorbitante de la discipline commune, et que, même restreint aux trois péchés capitaux, un tel refus ne répond à aucune réalité historiquement constatée au sein de la vraie Église [2].

1. On peut voir l'interprétation plutôt sévère de M. Esser, *Der Katholik*, 1907, t. II, p. 202-204.

2. Parmi les auteurs qui, de nos jours, ont abouti à des conclusions semblables, nous citerons, outre M. Esser et le R. P. Stufler, J. Lebreton, *Revue pratique d'apologétique*, 15 nov. 1906, p. 242 : « Dans la théologie de la pénitence, comme dans celle de la Trinité, une étude plus précise d'Hippolyte et de ses contemporains permet de rectifier sur des points importants des théories trop facilement acceptées; des historiens récents, se fondant surtout sur l'autorité de Tertullien, d'Hippolyte et d'Origène, admettaient que, pendant les deux premiers siècles, l'Eglise tenait pour irrémissibles les péchés d'adultère, d'homicide et d'idolâtrie. M. d'Alès consacre une dizaine de pages à discuter les fondements de cette affirmation; une dissertation si brève ne peut évidemment épuiser un sujet si complexe; la thèse cependant me semble très juste et la démonstration concluante : au IIe siècle, la réserve des trois cas n'apparaît pas encore; et au IIIe, on ne peut la prouver ni par Tertullien, ni par Origène, ni par Hippolyte. » P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 432, Paris, 1901 : « Fidèles à la tradition du IIe siècle, les catholiques soutenaient que l'Église avait le droit de remettre les péchés, et même, au moins une fois, les péchés mortels, à la condition que le coupable en fît l'aveu public, qu'il s'y fût préparé par une longue expiation, et qu'il se soumît aux rites sévères de la réconciliation. Les montanistes, au contraire, prétendaient qu'on devait s'en rapporter à Dieu seul; ils n'admettaient sur la terre aucun pardon, notamment pour les trois grands péchés, idolâtrie, homicide, adultère. Le pape Calliste, consulté peut-être par d'autres évêques, se prononça nettement pour la tradition établie et pour les droits de l'Église... » F. Diekamp, *TR.*, 20 mai 1908, p. 257 : « Wie ich schon früher... diesen Ausstellungen zugestimmt habe, so scheint mir Esser jetzt durch seine scharfsinnigen Darlegungen seine Position gegen die Einwürfe der oben genannten Gegner allseitig geschützt und durch neue Beweisgründe noch verstärkt zu haben. » O. Bardenhewer, *Patrologie*[3], p. 195, Fribourg-en-Br., 1910 : « Esser zeigte dass das Edikt kein Bruch mit der alten Praxis, sonder eine Abwehr montanistischen Neuerungen war, dazu bestimmt, die wenigstens in den grösseren Kirchen des Ablandes schon übliche Behandlung der Unzuchtsünder aufrecht zu halten und ausserdem das Recht der Kirche, alle Sünden zu erlassen, grundsätzlich zu wahren. » Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 149 : « Die Einteilung der Sünden in vergebbare und nicht vergebbare ist auf Tertullian zurückzuführen,

Que reste-t-il, en somme, des assertions de Tertullien relatives au refus de rémission des péchés? Il reste un fait qui

wie er selbst schon genugsam andeutet... Wohl kannte die Kirche eine ewige Relegation... aber nicht im absoluten, sondern hypothetischen Sinne, also nur unter Voraussetzung der Unbussfertigkeit des Gefallenen. Sobald der Büsser entsprechende Busspflichten übernahm, wurde selbst eine ewige Relegation zurückgenommen, wie bei den Häretikern Marcion und Valentin... Das prinzipielle Reservat gewisser Sünden für Gott allein ist also weder urmontanisch noch urkatholisch, sondern Tertullians Werk. » Atzberger, *TR.*, 1907, n. 18, 18 nov. 1907, p. 549 : « ... Wie schon in seiner « Theologie Tertullians », so vertritt der Verf. (d'Alès) auch hier die Ansicht dass das von Tertullian so heftig angegriffene Indulgenzedikt des Papstes Kallistus keine neue Busstheorie und im wesentlichen auch keine neue Busspraxis einführte, sondern höchstens gegen eine rigoristische Strömung sich richtete, welche in manchen Kirchen sich breit machte und welcher auch Hippolyt gleich Tertullian zugetan war. Ich habe bei Vollendung von Scheebens Handbuch der kath. Dogmatik, Bd. 4, S. 677-680, der Hauptsache nach dieselbe Meinung vertreten, verkenne aber nicht die Schwierigkeiten die sich gegen diese Ansicht erheben, wenn es gilt diese mit den zu Gebote stehenden historischen Hilfsmitteln zu beweisen. » Preuschen, *Die Kirchenpolitik des Bischofs Kallist*, dans *ZSNTW.*, 1910, p. 135 : « Esser hat mit Recht darauf hingewiesen dass eine andere Interpretation dieser Stelle (*Pud.*, 1, 10) unmöglich ist. Dann ergibt sich daraus mit Evidenz, dass Tertullian in seiner kirchlichen Periode die Meinung vertrat, alle, auch die gröbsten Sünden könnten durch eine zweite Busse gesühnt werden... Und da ausdrücklich Unzuchtssünden und die Idolatrie genannt sind, so kann auch hinsichtlich dieser Sünden Tertullian von einer Ausnahmestellung nichts gewusst haben. » Hauck, *RE.*[3], art. *Calixt*, t. III, p. 641, 1897 : « Nach *De pud.* 5 f., ist es sicher dass in jenem Edikt die Vergebung ausdrücklich auf die Unzuchtssünden beschränkt war. Und nach Hippolytus ist es ebenso sicher, dass Kallist den Satz vertrat, πᾶσιν ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. Wie mich dünkt, ergiebt sich besonders aus der Begründung desselben, dass Kallist dem Edikt bei Tertullian gegenüber einen fortgeschrittenen Standpunkt vertrat. » J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the early history of christian doctrine to the council of Chalcedon*, p. 372-373, Londres, 1903 : « Different estimates of the power of the Church in this respect were held, and led to controversy. The infliction of penance implied, or was generally understood to imply, that the Church had power to grant forgiveness for the sins for which penance was inflicted. But the idea that the Church had power to forgive mortal sins was strongly opposed by the Montanists and Tertullian, who regarded such an idea as destructive of morality, and maintained that for such sins no hope of forgiveness in this world should be held out : they should be punished by perpetual exclusion from the Church... What the earliest practice was in such matters, is uncertain; but as early as 169 Diony-

a laissé d'autre part quelques traces dans l'histoire, c'est l'existence, vers le début du IIIe siècle, d'un courant rigoriste : plusieurs évêques de la communion catholique refusaient toute réconciliation aux impudiques, au moins jusqu'au danger de mort. La formule la plus heureuse de ce fait nous est fournie par saint Cyprien, qui signale dans l'Afrique latine l'existence de ce courant rigoriste[1]. S'il s'é-

sius of Corinth had written to this effect — that no sin should involve perpetual excommunication. Zephyrinus had admitted to communion, after penance, some who had been guilty of adultery and unchastity; and against him Tertullian wrote his treatise. Callistus apparently went further, and extended the hope of readmission to those who were guilty even of idolatry, apostasy and murder, and by so doing roused the indignation of Hippolytus. It was the puritan conception of the Church that really prompted the opposition of both Tertullian and Hippolytus to what seemed a relaxation of discipline. » Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, p. 207, Halle, 1906 : « In Karthago war um 200 nach Tertullians Ansicht anscheinend keine Art von Sünde von der Busse ausgeschlossen... Diese Praxis aber war noch um 217 nicht allgemein anerkannt. Die Rigoristen schlossen noch alle die eine Todsünde, d. h. Mord, Ehebruch (oder Hurerei) und Götzendienst begangen hatten, von der Rehabilitation durch die Busse aus. » R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [2], t. I, p. 496. Leipzig, 1908 : « Es hat auch später Christen gegeben die über die Strenge des ganzen Verfahrens murrten, es kommt ja sogar die Ansicht vor, dass wie in der Arche auch unreine Tiere waren, auch in ihrem Abbild, der Kirche, schwere Sünder geduldet werden mussten. Andrerseits wird es auch in kirchlichen Kreisen nicht wenige gegeben haben, die, wie Tertullian als Montanist, für die Todsünden die zweite Busse mehr oder minder entschieden verneinten, vgl. Origenes. »

Nous n'avons pas mêlé à cette discussion le nom d'Origène parce que nous croyons qu'il n'a rien à voir avec l'histoire de l'édit de Calliste et qu'on a eu tort de l'y mêler. Voir là-dessus notre ch. IX.

1. Saint Cyprien, *Ep.*, LV, 21 : « Et quidem apud antecessores nostros *quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt.* Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae Ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut, quia *apud alios* adulteris pax dabatur, qui non dabat de Ecclesia separaretur. »

M. Hugo Koch croit savoir que ces évêques maintinrent leur attitude après l'édit de Calliste. *Cyprian und der römische Primat*, p. 55, Leipzig, 1910 : « Die Aeusserung ist um so bezeichnender, als es sich um Bischöfe handelt, die ihre strengere Praxis beibehielten, nachdem Kallist sein « peremptorisches Edikt » über die Wiederaufnahme der Fleischessündern schon erlassen hatte. » Mais il n'apporte de cette

tendit notablement hors d'Afrique, et dans quelle mesure les péchés d'apostasie et d'homicide furent l'objet des mêmes rigueurs, c'est ce que nous ne saurions préciser. Certains faits contemporains de saint Cyprien, et surtout la vogue durable de l'hérésie novatienne, révèlent, à l'état sporadique, la pénétration de l'esprit rigoriste. Conclure de là que cet esprit réglait cinquante ans plus tôt, et dès une date plus ancienne, la pratique de l'Église, serait vraiment abusif.

Cependant M. Vacandard écrivait, sur ce même texte de saint Cyprien [1] :

La première conclusion que nous tirerons de ce texte, c'est que Tertullien avait réellement sous les yeux à Carthage la discipline sévère dont il se faisait le champion. Il n'était pas homme, en effet, à ne pas attaquer en face son évêque, comme il faisait l'évêque de Rome, si l'un avait, comme l'autre, absous les fornicateurs. Et ce point, tout le monde paraît disposé à l'admettre. Saint Cyprien déclare en outre que, dans la province d'Afrique, il fut une époque où l'épiscopat se divisait en deux partis, l'un favorable à l'indulgence, l'autre partisan irréductible de la sévérité. Mais l'époque de cette divergence d'idées n'est pas nettement déterminée. Trente ans s'étaient écoulés entre le *De pudicitia* et la lettre de saint Cyprien. Il est certain qu'à partir du pape Calliste, la discipline que celui-ci inaugurait à Rome se répandit dans les autres églises et notamment en Afrique. Ce fut sans doute le temps où les évêques africains se partagèrent en deux camps. Rien n'autorise à affirmer que saint Cyprien ait visé une époque antérieure, son unique but étant de montrer qu'en matière de discipline les membres de l'épiscopat pouvaient avoir des avis différents sans rompre pour cela l'unité ecclésiastique. Sa lettre ne prouve donc pas que Tertullien avait tort de regarder comme général le régime de la sévérité dans les premières années du IIIe siècle.

Devant un tel procédé de raisonnement, nous n'avons pu dissimuler notre surprise [2]. Ainsi, parce que saint Cyprien signale, à une certaine époque dans le passé, l'existence

précision chronologique aucune raison, et de fait il n'en existe aucune raison assignable, à part le dessein peu scientifique d'où procède tout ce libelle : dessein d'éliminer de l'Afrique latine, au temps de saint Cyprien, tout vestige d'une primauté romaine quelconque. D'ailleurs il faut savoir gré à M. Koch de reconnaître qu'une telle attitude fut exceptionnelle dans l'épiscopat africain. *Ibid.*, 60 : « ... den Rigorismus früherer Bischöfe, die noch nach dem Edikte Kallists und trotz der milderen Praxis der meisten Bischöfe den Fleischessündern die Lossprechung und Wiederaufnahme verweigerten. »

1. *RCF., l. c.*, p. 126 — 2. *RCF., l. c.*, p. 356.

d'un certain parti d'évêques africains qu'il considère plutôt comme des dissidents — *quidam de episcopis* —, dont toutefois la dissidence n'alla pas jusqu'au schisme — *non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae Ecclesiae unitatem... ruperunt* —, on se croit autorisé à ranger dans ce parti le propre prédécesseur de saint Cyprien sur le siège de Carthage, sans apporter de ce jugement aucun autre motif que le silence de Tertullien. On se persuade même que tout le monde est disposé à y souscrire. Parce que l'on a commencé par poser comme principe inflexible que la discipline pénitentielle évolua uniformément de la rigueur vers l'indulgence, on se croit autorisé à renverser les deux termes de la déposition de saint Cyprien, à faire de l'exception la règle et de la règle l'exception, de manière que ces *quidam de episcopis* deviennent les représentants de la discipline ancienne et commune, et que le *collegium episcoporum*, la *catholica Ecclesia* représente seulement un mouvement nouveau, issu de Calliste, conséquemment remontant à quelque trente ans tout au plus. Enfin, parce que l'on veut que l'absolution des impudiques ait fait alors son apparition dans l'Église, on élimine simplement de l'histoire cette discipline plus clémente dont saint Cyprien ne nous indique pas l'origine, mais dont il note qu'elle demeura en possession de l'assentiment général, en dépit de quelques rigoristes, dont les duretés et les censures n'allèrent pas toutefois jusqu'à rompre l'unité de l'Église, — ce dont sans doute on leur sut gré.

En vérité, avec une pareille manière de faire parler les textes, il n'est pas de conclusion qu'il faille désespérer d'établir. Mais on ne nous contestera pas le droit de reprendre le texte de saint Cyprien, et d'indiquer à notre tour les conclusions qui paraissent en sortir spontanément. De ce que le primat de Carthage n'a pas connaissance d'une période de rigueur universelle, où le pardon eût été refusé communément aux impudiques, il paraît naturel de conclure qu'une telle période n'avait pas existé pour l'Afrique latine; car au temps de saint Cyprien, l'Église d'Afrique comptait tout au plus deux siècles de vie, et peut-être beau-

coup moins. De ce qu'il signale quelques évêques comme s'étant distingués par leur rigueur, il paraît naturel de conclure que le grand nombre était favorable à l'indulgence. De ce qu'il ne nomme, entre les rigoristes, aucun des anciens primats de Carthage, il paraît naturel de conclure qu'il n'en trouvait pas à nommer. Quant au silence de Tertullien, d'abord il faudrait le prouver. Beaucoup de ses écrits sont perdus, et peut-être renfermaient-ils là-dessus bien des révélations. Sans doute, à l'époque du *De pudicitia*, Tertullien n'était pas homme à ne pas attaquer en face un évêque qui d'ailleurs n'était plus le sien, puisqu'il avait, longtemps auparavant, rompu avec l'Église. S'il s'est tu, ce que nous ignorons, on pourrait bien en conclure que cet évêque n'avait pas fait un éclat comparable à celui du pape Calliste, mais non fonder sur ce silence une reconstruction de la discipline pénitentielle en vigueur à Carthage[1].

Il reste que, vers le temps de Tertullien, un souffle de rigorisme passa sur les Églises de l'Afrique latine. Le rigorisme put s'appuyer sur le montanisme à Carthage, comme il s'appuyait à Rome sur le schisme d'Hippolyte. Mais les hérétiques de Carthage se donnaient pour progressistes; les schismatiques de Rome se donnaient pour conservateurs; c'est pourquoi les premiers devaient dénoncer une stagnation, là où les seconds dénonçaient une nouveauté.

Concluons. Si l'édit de Calliste ne mentionnait que les péchés d'impudicité, c'est sans doute que les espèces concrètes dont la juridiction pontificale venait d'être saisie étaient des cas d'impudicité, non des cas d'idolâtrie ou d'homicide, ordinairement bien plus rares. La solution donnée à ce litige disciplinaire, sur un point particulier, ne préjugeait aucunement dans un sens contraire la question dogmatique d'ordre général; on a même le droit d'affirmer qu'en cette occasion et en d'autres, par ses paroles et par ses actes, Calliste revendiqua au nom de l'Église un pouvoir de rémission illimité à l'égard de tous les péchés quels qu'ils fussent.

1. On a vu ci-dessus, p. 229, que, selon M. Esser, l'évêque même de Carthage serait pris à partie, *De pudicitia*, 13, 7.

Telle nous paraît être la réponse à la première question que soulève l'édit de Calliste.

II

L'INTERVENTION DES MARTYRS.

La seconde question, qui se pose tout à la fin du *De pudicitia*, est celle du rôle qui appartient aux confesseurs de la foi dans l'économie de la pénitence. Tertullien reproche à l'évêque d'aggraver son usurpation d'un pouvoir exorbitant de rémission, en admettant au partage de ce même pouvoir les confesseurs honorés dans son Église[1]. Des documents ecclésiastiques plus anciens nous montrent déjà en acte ce pouvoir des confesseurs, au sujet duquel une crise bien plus grave devait éclater en Afrique trente ans plus tard, durant l'épiscopat de saint Cyprien. Pour apprécier correctement ce qui a dû se passer sous Calliste, il est indispensable de revenir un peu en arrière.

On a quelquefois signalé, dans la lettre célèbre de l'Église de Lyon aux Églises d'Asie, la trace d'un véritable pouvoir de rémission, exercé en dehors de la hiérarchie par les confesseurs de la foi[2]. Il faut ici produire *in extenso* ce texte discuté, afin de mettre la vérité dans tout son jour[3].

> [Ces martyrs] se montrèrent imitateurs du Christ qui, existant en forme de Dieu, n'a pas voulu se prévaloir de sa divinité (*Phil.*, II, 6); après avoir souffert non pas un martyre ni deux, mais plusieurs, après avoir été repris à la dent des bêtes, déjà couverts de brûlures, de cicatrices et de plaies, ils ne se proclamaient pas martyrs et ne nous permettaient pas de les appeler de ce nom; au contraire, si quelqu'un, par lettre ou de vive voix, les saluait comme martyrs, ils le reprenaien

1. *Pud.*, 22. 1 : « At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem. » — On lira avec intérêt l'article de M. DE LABRIOLLE, *Martyr et confesseur*, *BALAC.*, 1911, t. I, p. 50-53.

2. Ainsi M. PREUSCHEN, *Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia*, p. 25 sqq.; M. ROLFFS, *Das Indulgenz-Edikt des röm. Bischofs Kallist*, p. 42.

3. Voir EUSÈBE, *HE.*, V, 2, 2-7, éd. SCHWARTZ, p. 428, 7-430, 21. — En outre, V, 1, 45-46, p. 420.

sévèrement. Car ils se plaisaient à renvoyer le nom de martyr au Christ, fidèle et véritable martyr, premier-né d'entre les morts et auteur de la vie en Dieu : parlaient-ils des martyrs défunts, ils disaient : « Ceux-là sont déjà martyrs, que le Christ a daigné appeler à lui de leur confession même, scellant leur martyre par la mort; nous ne sommes que de pauvres petits confesseurs »; et ils engageaient avec larmes les frères à offrir à Dieu de ferventes prières pour leur consommation. D'une part ils montrèrent la puissance des martyrs en acte, par leur fermeté inébranlable devant les Gentils, par la noblesse de leur patience, de leur courage, de leur intrépidité; d'autre part ils refusaient devant les frères le nom de martyrs, remplis qu'ils étaient de la crainte de Dieu... Ils s'humiliaient sous la main puissante qui aujourd'hui les a grandement exaltés. On les voyait toujours excuser, jamais accuser; toujours délier, jamais lier. Ils priaient pour les auteurs de ces cruautés, comme Étienne le parfait martyr : « Seigneur, ne leur imputez pas ce péché. » Si Étienne pria pour ceux qui le lapidaient, combien plus pria-t-il pour ses frères?... Ce fut là leur principal combat, grâce à leur sincère charité : prendre à la gorge le monstre pour l'obliger à vomir vivants ceux qu'il pensait avoir déjà dévorés. Loin de tirer avantage contre les vaincus de leurs propres triomphes, ils profitaient de leur supériorité pour se montrer secourables; ayant pour eux des entrailles maternelles et versant sur eux d'abondantes larmes devant le Père céleste, ils demandèrent la vie et elle leur fut donnée : ils en firent part même au prochain et allèrent à Dieu en possession d'une complète victoire. Ayant aimé la paix, ayant procuré à d'autres la paix, ils s'en allèrent en paix vers Dieu, ne laissant ni douleur à leur mère ni dissension et guerre à leurs frères, mais à tous la joie, la paix, la concorde, la charité.

Pour trouver ici l'exercice du pouvoir de lier et de délier, revendiqué en dehors de la hiérarchie par les confesseurs, il a fallu isoler de leur contexte et interpréter violemment ces mots : ἔλυον ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. Mais il suffit d'en restituer l'ambiance pour constater qu'une telle exégèse non seulement ne s'impose pas, mais ne peut pas se défendre. Les confesseurs dont il s'agit ne prennent pas le titre de martyrs, ils le refusent même quand on le leur donne, ils sont donc très loin de s'en prévaloir pour exercer une action quelconque au nom du Christ. Loin de montrer l'arrogance qu'on remarquera plus tard chez d'autres confesseurs, ils multiplient les protestations d'humilité : eux-mêmes savent qu'ils ont besoin de prières, et ce qu'ils peuvent pour autrui, se borne à prier et à solliciter des prières. La seule initiative qu'ils prirent consista à traiter d'urgence comme frères, dans la prison, leurs frères tombés, qui avaient le plus

grand besoin d'être traités comme tels. La discipline commune de l'Église devait les tenir pour excommuniés : les confesseurs de la foi jugèrent plus urgent de les relever et de les sauver. C'est tout ce qu'on peut signaler à leur actif. Il n'y a là trace d'aucun ministère proprement dit de rémission, encore qu'il y ait exercice d'un ministère de charité. Πᾶσι μὲν ἀπελογοῦντο, κατηγόρουν δὲ οὐδενός· ἔλυον ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. Les deux antithèses se touchent, et la première donne la clef de la seconde. Il ne les faut pas disjoindre. Parce qu'ils excusaient les coupables, ils les traitaient comme déjà réconciliés; parce qu'ils ne les accusaient pas, ils ne les traitaient pas comme excommuniés. Aussi charitables que méritants, les confesseurs lyonnais se montraient empressés à plaider, en toute circonstance, pour leurs frères tombés; ils ne se mêlaient pas de les absoudre.

Il n'existe aucune trace d'un pareil pouvoir revendiqué à cette date par les confesseurs de la foi dans l'Église catholique; par contre, nous trouvons chez Eusèbe la trace de revendications semblables exercées vers le même temps dans la secte montaniste, et des protestations élevées par des catholiques. L'écrivain ecclésiastique Apollonios, probablement sous Marc Aurèle, flétrit nommément, avec la prophétesse Priscilla, les soi-disant martyrs Thémison et Alexandre. Thémison[1], — un homme insatiable, qui n'a aucun droit à l'auréole du confesseur, vu qu'il a obtenu sa mise en liberté à force d'argent, — au lieu de se montrer modeste, fait sonner bien haut son martyre; jouant le personnage d'un apôtre, il se permet d'écrire une épître catholique, où il fait la leçon à d'autres, plus orthodoxes que lui, et à grand fracas de vaines paroles il blasphème le Seigneur, les Apôtres, la sainte Église. Alexandre[2], devenu commensal de la prophétesse, se croit tout permis et s'est vu condamner pour des crimes de droit commun. Sur quoi Apollonios s'écrie[3] : « Qui donc ici pardonne les péchés? Est-ce

1. Eusèbe, *HE.*, V, 18, 5, éd. Schwartz, p. 474, 12-19.
2. Eusèbe, *Ibid.*, 6, 474, 22-476, 3.
3. Eusèbe, *Ibid.*, 7, p. 476, 3-10 : Τίς οὖν τίνι χαρίζεται τὰ ἁμαρτήματα;

le prophète qui pardonne les brigandages du martyr, ou bien le martyr qui pardonne la cupidité du prophète? En dépit de la parole du Seigneur, qui a dit : « Ne possédez ni « or ni argent ni tunique de rechange », leurs prophètes et leurs martyrs s'enrichissent du bien d'autrui. »

Maintenons donc une distinction qui, un demi-siècle avant Tertullien, s'affirme déjà et qui s'affirmera encore de son temps : le pouvoir discrétionnaire des confesseurs ou martyrs n'est pas une idée catholique. On ne trouve quelque chose d'approchant que dans la secte montaniste, telle du moins qu'elle apparaît sous la plume d'un polémiste catholique.

D'ailleurs il est sûr que, dès le temps de Marc Aurèle, l'Église avait égard aux plaidoyers officieux des confesseurs et se laissait par eux incliner à l'indulgence. C'est ce que constate vingt ans plus tard Tertullien lui-même. Par l'ordre de Septime Sévère, les prisons venaient de se remplir une fois de plus, et nous trouvons l'illustre Carthaginois empressé autour des captifs. Il les exhorte à la vigilance et à la concorde[1] : que le démon trouve entre eux la paix — cette paix que de malheureux pécheurs, rejetés hors de l'Église, viennent mendier près des confesseurs. Donc il constate le privilège; quant à s'expliquer sur sa nature et sur le mode de son exercice, il ne le fait pas; et une détermination énergique de prendre au pied de la lettre des expressions fort elliptiques peut seule découvrir dans ses paroles cette assertion implicite : « La captivité, que vous endurez pour la foi, vous investit du pouvoir de rendre par vous-mêmes la paix de l'Église à qui vous la demande. »

Le recours à l'intercession des amis de Dieu, pour obtenir la paix de l'Église, ne fut jamais l'apanage exclusif des temps

πότερον ὁ προφήτης τὰς λῃστείας τῷ μάρτυρι ἢ ὁ μάρτυς τῷ προφήτῃ τὰς πλεονεξίας;...

1. Tertullien, *Ad martyras*, 1 : « Nec illi tam bene sit in suo regno ut vos committat, sed inveniat munitos et concordia armatos, quia pax vestra bellum est illi. Quam pacem quidam in Ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut, si forte, et aliis praestare possitis. »

de persécution : en dehors d'une confession éclatante, il y a bien des titres qui peuvent recommander une médiation et la faire rechercher du pécheur. Aussi le *De paenitentia* de Tertullien fait-il place, dans la description générale de l'exomologèse, à ce geste des pénitents[1] : *presbyteris advolvi et caris Dei adgenicularі, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere.* On remarquera la gradation observée : d'abord les prêtres, puis les amis particuliers de Dieu, enfin toute la communauté chrétienne. Si sobre de détails que soit l'écrivain, son énumération n'implique aucune confusion des rôles. Les confesseurs de la foi étaient naturellement au premier rang des candidats aux fonctions du saint ministère. Néanmoins, ils n'y étaient élevés que par le choix de l'évêque, et tout choix de ce genre, même tombant sur un confesseur, était considéré comme une promotion[2]. Tant il est vrai que l'estime du privilège des confesseurs n'impliquait aucune méconnaissance de la hiérarchie.

Si jamais Tertullien avait été porté à exagérer dans l'Église le rôle des confesseurs, il en était singulièrement revenu quand, pour protester contre un acte récent du pontife romain, il écrivit le *De pudicitia*. En effet, dans ce libelle, il attaque non pas l'extension arbitraire d'une juridiction reconnue aux confesseurs, mais l'estime qui s'attache à leur personne, et par surcroît le dogme de la communion des saints[3]. *Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere quod pro magno fuerit consecutus.*

1. *Paen.*, 9, 4.

2. Voir à cet égard Tertullien, *De fuga in persecutione*, 11 : « Hoc sentire et facere omnem servum Dei oportet, etiam minoris loci, ut maioris fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit »; saint Cyprien, *Epp.* xxxviii, xxxix, xl ; saint Pierre d'Alexandrie, *Epist. canonica*, can. 14, *PG.*, XVIII, 505. Beaucoup d'autres textes ont été réunis par le R. P. H. Delehaye, bollandiste, dans son étude sur *Les origines du culte des martyrs*, p. 19-22, Bruxelles, 1912. Si les confesseurs de Lyon disent, dans leur lettre, des renégats qui réparent leur défection : τῷ κλήρῳ τῶν μαρτύρων προσετέθη (Eus., *HE.*, V, 1, 26, p. 412, 8 : il s'agit d'une femme, Biblis), προσετίθεντο τῷ τῶν μαρτύρων κλήρῳ (Eus., *ib.*, 48, p. 420, 23), μαρτύρων κλῆρος désigne le groupe des martyrs, sans idée de prérogative officielle.

3. *Pud.*, 22, 4.

Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus Dei Filius? C'est ainsi qu'il s'exprime. Donc il ne reconnaît plus aux mérites des confesseurs aucune valeur satisfactoire. Une telle conception lui semble même injurieuse à la valeur universellement rédemptrice de la mort du Fils de Dieu. Ses négations indiquent assez ce que les catholiques affirmaient : ils affirmaient une communication de mérites entre les membres de l'Église, et Tertullien la nie; ils n'attribuaient pas, ils ne songeaient pas à attribuer aux confesseurs une sorte de juridiction quasi épiscopale. Et ici le langage technique adopté ou créé par Tertullien permet d'introduire dans l'exposition de sa pensée toutes les précisions désirables. On se souvient qu'il distinguait *disciplina* et *potestas*. Par *disciplina*[1] il entendait un pouvoir régulier d'enseignement et de gouvernement, qu'il consentait à reconnaître dans l'épiscopat. Par *potestas*, il entendait un charisme extraordinaire, propre aux élus du Paraclet. Ce sont là, dans la langue du *De pudicitia*, deux notions tout à fait hétérogènes. Or, quand Tertullien formule son reproche contre Calliste, il ne se sert pas du mot *disciplina*, parce que la prérogative des confesseurs n'offrait aucune analogie avec la juridiction régulière des évêques. Il se sert du mot *potestas*, et accuse son adversaire d'élever la prérogative des confesseurs pour ainsi dire à la hauteur d'un charisme, en les faisant arbitres de la rémission des péchés. Ceci détermine le sens et la portée du reproche. Tertullien proteste contre l'usurpation d'un charisme, que cette usurpation soit le fait des martyrs ou celui des évêques; il ne proteste pas contre tout exercice de la juridiction épiscopale. Pas plus comme montaniste que comme catholique, il n'impute à l'Église catholique une assimilation de la prérogative des confesseurs au droit supposé réel de la hiérarchie.

Ce qu'il refuse aux martyrs catholiques, l'accordait-il aux martyrs montanistes? Nous l'ignorons; mais rien n'empêche de supposer que, fidèle aux principes de la secte, il reven-

1. Sur le sens du mot *disciplina* chez Tertullien, voir K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 50 sqq.; et ci-dessus, p. 193.

diquait pour ses martyrs, aussi bien que pour ses prophètes, des pouvoirs spéciaux. Martyrs et prophètes étaient, aux yeux de la secte, des privilégiés de l'Esprit. Seulement Tertullien ne reconnaît pas plus de vrais martyrs que de prophètes dans l'Église catholique, et ce qu'il reproche au pape, c'est précisément d'usurper un droit de la secte : *At tu iam et in martyras* TUOS *effundis hanc potestatem.* Il y avait donc entre Calliste et Tertullien un double désaccord : désaccord sur la réalité des charismes, dont les montanistes s'attribuaient le monopole ; désaccord sur la qualité des personnes, les montanistes disqualifiant les martyrs de la communion catholique. Quant à ce pouvoir spécial d'intercession que l'Église avait toujours reconnu aux confesseurs de la foi, et qui trouvait encore à s'exercer sous Calliste, Tertullien ne s'en occupe que pour le dénaturer et le méconnaître. Tout ce réquisitoire est parfaitement consistant : n'admettant pas le droit de la hiérarchie catholique à absoudre les fautes les plus graves, il était naturel que Tertullien n'admît pas davantage l'intercession des confesseurs près de cette hiérarchie impuissante. D'un point de vue montaniste, rien de plus logique ; mais aussi rien de plus étranger à la donnée catholique.

Nous n'essaierons pas de retrouver dans sa teneur propre l'édit de Calliste : les trésors d'ingéniosité dépensés en de telles entreprises n'aboutissent, quoi qu'on fasse, qu'à des constructions branlantes[1]. Mais si les réflexions précédentes ne sont pas tout à fait vaines, elles ont dû préparer une vue un peu plus nette du but poursuivi par le pontife romain et des voies par lesquelles il y tendit.

Calliste revendiqua pour l'Église hiérarchique le pouvoir de remettre, moyennant pénitence, les péchés, nommément les péchés de la chair. En même temps il se montra disposé

1. Voir PREUSCHEN, *Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht*, p. 48-49. Giessen, 1890; ROLFFS, *Das Indulgenz-Edikt des Papstes Kallist*, p. 103-117, Leipzig, 1893. On fera sagement de ne point dépasser les conclusions de M. Preuschen.

à tenir compte, dans l'appréciation de la pénitence, de l'intercession des confesseurs de la foi. Sa déclaration apportait à la revendication du droit, de tout temps exercé par la hiérarchie, une précision nouvelle, et c'est contre cette précision nouvelle que s'insurgea Tertullien.

CHAPITRE IX

ORIGÈNE ET LA DOCTRINE DES PÉCHÉS IRRÉMISSIBLES

I

POSITION DE LA QUESTION. — CHRONOLOGIE.

Selon une opinion assez répandue, les commotions de l'Église romaine sous le pontificat de Calliste auraient eu alors leur contre-coup dans Alexandrie, où Origène aurait fait écho à la voix de Tertullien et d'Hippolyte. Cette conjecture remonte à Doellinger, qui a dépensé, pour la soutenir, beaucoup d'érudition et d'ingéniosité[1]. Il a rappelé que, vers le temps de l'élévation de Calliste, Origène visita Rome et vint s'asseoir au pied de la chaire d'Hippolyte, fait qu'Hippolyte lui-même paraît avoir mentionné dans une homélie[2]. Il a rappelé qu'Origène s'est permis quelquefois de faire la leçon aux chefs de grandes Églises, dont il flétrit, au nom de l'Évangile, la morgue et l'esprit autoritaire[3]. Il a rappelé en outre que la doctrine trinitaire d'Origène, plus correcte à certains égards que celle d'Hippolyte, n'en est pas moins empreinte d'un subordinationisme très prononcé, et qu'il pourrait prendre sa part de l'épithète de *dithéiste,* infligée à Hippolyte par le pape Calliste. Ces considérations accessoires ont leur valeur; elles pourraient servir à expliquer

1. Doellinger, *Hippolytus und Kallistus*, p. 254-266, Regensburg, 1853.

2. Voir saint Jérôme, *De viris illustribus*, 61, *PL.*, XXIII, 673 A. Cf. Eusèbe, *HE.*, VI, 14, 10.

3. Origène, *Comm. in Matthaeum*, surtout t. XVI, 8, *PG.*, XIII, 1392-1393.

l'attitude schismatique d'Origène, à la supposer démontrée d'ailleurs; mais elles sont tout à fait inefficaces pour en établir la réalité.

La réputation d'Origène a trop souffert au cours des siècles pour qu'il ne soit pas utile d'en sauver les lambeaux. Que cette entreprise apologétique paraisse plus généreuse que prudente, peu importe : l'essentiel est qu'elle soit juste. Nous l'abordons résolument.

C'est au sujet de la pénitence qu'on a cru découvrir les plus graves présomptions de schisme. Elle tient une place très considérable dans l'héritage littéraire d'Origène. Il est au IIIe siècle l'un des grands docteurs, on peut même dire le grand docteur de la pénitence; soit par des écrits dogmatiques où il traite la question incidemment, soit par de nombreuses pièces exégétiques qui en éclairent tous les aspects. Mais on écarte volontiers cette littérature un peu touffue, pour s'arrêter à une page du *De oratione,* qui dénonce les abus commis par certains ministres de la pénitence[1] :

Je ne sais comment quelques-uns, s'arrogeant une puissance plus que sacerdotale, encore qu'ils manquent, peut-être, de science sacerdotale, se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication; comme si la prière qu'ils prononcent sur les coupables suffisait à remettre même le péché mortel. C'est qu'ils ne lisent pas ces paroles (I *Io.*, v, 16) : *Il y a tel péché qui va à la mort : pour celui-là je ne dis pas de prier.* Rappelons aussi le vaillant Job, offrant un sacrifice pour ses fils et disant (*Iob*, I, 5) : *Peut-être en leur esprit mes fils ont-ils conçu de mauvaises pensées contre Dieu.* Donc, dans le doute s'ils ont commis le péché, un péché qui n'est pas même allé jusqu'aux lèvres, il offre son sacrifice.

Un peu plus haut, Origène s'exprimait ainsi, au sujet des prêtres de l'Ancienne Loi[2] :

Le prêtre, autorisé à faire l'offrande pour certains manquements involontaires, n'est pas pour cela autorisé à offrir l'holocauste pour l'adultère, pour l'homicide volontaire et pour toute sorte de faute grave.

1. Origène, *De oratione*, 28, 10, éd. Koetschau, p. 381, 12-22, *PG.*, XI, 529 B.
2. *De oratione*, 28, 9, Koetschau, p. 380, 26-381, 1.

Du rapprochement qu'il établit ensuite entre les fonctions sacerdotales sous l'Ancien et sous le Nouveau Testament, on a conclu, non sans vraisemblance, qu'il ne reconnaissait pas au sacerdoce chrétien le pouvoir de remettre tous les péchés indistinctement. Aux mains de M. Harnack, ce même passage devint une pièce importante de l'ancienne ecclésiologie. L'Église du IIIe siècle, nous dit-il[1], luttait pour un idéal déjà bien compromis : en rejetant de son sein tous les éléments impurs, elle s'efforçait de retenir l'esprit du christianisme primitif, qui avait prétendu n'être qu'une assemblée de saints. Les grands pécheurs pouvaient toujours recourir à Dieu; ils ne pouvaient recourir à l'Église, qui aurait cru forfaire en anticipant, à leur égard, le jugement divin. Le texte d'Origène attesterait donc la survivance, dans l'école d'Alexandrie, de cet esprit très élevé. Il rejoint l'ascétisme rigoureux du montanisme carthaginois, déjà ligué avec le traditionalisme intransigeant du schisme romain. Ainsi advint-il que les trois plus grands théologiens de cette génération, Tertullien, Hippolyte, Origène firent front contre Calliste.

Voilà donc Origène enrôlé, sur la foi de cette page, dans

1. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3], t. I, p. 439-444. — Funk, *KGAU.*, t. I, p. 159, estime que le fait signalé par Origène était une grande nouveauté dans l'Église, et une nouveauté plutôt rare. « Wohl bemerkt Origenes *De oratione,* c. 28, dass einige Bischöfe bei Idololatrie und Unzucht Verzeihung gewährten. Aber die Milde kann, wie aus dem Folgenden hervorgeht, keine grössere Verbreitung gehabt haben. » Il ajoute que la date du *De oratione* pourrait bien être plus basse qu'on ne pense. Voir encore p. 175-177. — Selon Mgr Batiffol, *Études*, p. 109, « ce passage nous révèle d'abord le sentiment même d'Origène, et sans doute celui de l'Église de Césarée : l'évêque a le pouvoir de remettre les fautes involontaires, même les fautes formelles, mais de ce pouvoir on exclut l'adultère, l'homicide et l'idolâtrie. C'est la discipline des Eglises dissidentes signalées par saint Cyprien, c'est la discipline défendue par Tertullien et les *Philosophumena* ». Ce jugement suppose d'abord (*ibid.*) que le *De oratione* appartient à la fin de la vie d'Origène, au temps de Philippe l'Arabe (244-249), ce qui n'est pas conforme à l'opinion commune. Il suppose de plus une interprétation des paroles d'Origène, plus difficilement soutenable à cette date qu'à toute autre, car il se trouve précisément qu'à cette date Origène tenait dans le *Contra Celsum* un langage tout contraire.

l'opposition contre Rome. Le *De oratione* date vraisemblablement des années 232/5, c'est-à-dire de sa pleine maturité. L'importance en est grande; néanmoins elle ne dispense pas d'interroger d'autres pages, en grand nombre, quelques-unes antérieures, la plupart postérieures à ce traité. L'impression d'ensemble qui s'en dégage a pour le moins autant de valeur que celle d'un passage unique, et peut-être nous fournira-t-elle, pour l'intelligence de ce passage même, des lumières qui nous font présentement défaut. Citons tout de suite l'une des plus notables. Quinze ans après le *De oratione*, dans le *Contra Celsum* (246/8), Origène s'exprime ainsi[1] :

> La grave école de Pythagore érigeait des cénotaphes à ceux qui désertaient sa philosophie, les considérant comme morts; les chrétiens pleurent comme perdus et morts à Dieu ceux qui ont succombé à la luxure ou à quelque autre passion déréglée; s'ils viennent à ressusciter et à donner des gages sérieux de conversion, ils leur imposent un stage plus long qu'avant la première initiation et ne les reçoivent que sur le tard, n'appelant à aucune dignité ni prééminence dans l'Église ceux qui sont tombés après avoir adhéré à la doctrine chrétienne.

Cette page rend évidemment un tout autre son que celle du *De oratione :* elle admet en principe la résurrection et la réhabilitation des mêmes pécheurs qui, là, semblaient perdus sans retour. Quelles que fussent les épreuves exigées de ceux qui avaient déshonoré la foi de leur baptême par des désordres de mœurs, Origène, tout au moins à la fin de sa vie, ne les considérait donc pas comme exclus définitivement de la communion ecclésiastique. C'est là, selon toute apparence, son dernier mot. Il faut bien en tenir compte.

Aussi plusieurs critiques admettent-ils que, sur ce point, la pensée d'Origène a évolué; que, après avoir partagé le sentiment d'Hippolyte, il a fini par se ranger au sentiment de Calliste. Déjà indiquée par Doellinger[2], cette solution a rallié

1. *Contra Celsum*, III, 51, éd. Koetschau, p. 247, 20-248, 5, *PG.*, XI, 988.

2. Doellinger, *Hippolytus und Kallistus*, p. 256.
L'auteur anonyme d'une étude sur *Die Lehre des Origenes über die Busse*, dans *Der Katholik*, 1865, t. I, pense qu'à dater de l'édit de

les suffrages d'auteurs aussi profondément séparés à d'autres égards que MM. C. Bigg[1], K. Holl[2] et P. A. Kirsch[3]. Elle vient d'être reprise par M. H. Windisch[4], qui montre Origène décrivant une courbe inverse de celle décrite par Tertullien : de Montan à Calliste. M. Tixeront y recourt également dans la dernière édition de sa *Théologie anténicéenne*[5].

Cette solution ne satisfait pas l'esprit. En effet, lorsqu'il écrivait le *De oratione*, Origène avait près de cinquante ans; il avait dépassé le stade des tâtonnements et des crises doctrinales. Dès lors adonné à la rédaction de ses traités exégétiques, il y consignait à maintes reprises une doctrine sur la pénitence, très conforme à la pensée de son maître Clément, très conforme aussi à celle du pape Calliste. D'ailleurs, Calliste était mort depuis dix ans, et l'émotion causée dans les cercles rigoristes par son fameux édit avait eu tout le temps

Calliste, Origène admit la rémissibilité des fautes de la chair, mais non de l'idolâtrie, ni de l'homicide.

1. C. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, p. 217 sqq., Oxford, 1886.

2. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, p. 230 sqq., Leipzig, 1898.

3. P. A. Kirsch, *Die Behandlung der crimina capitalia in der morgenländischen Kirche im Unterschied zur abendländischen;* dans *Archiv f. katholisches Kirchenrecht*, t. LXXXIV, p. 269 sq., 1904.

4. H. Windisch. *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen, 1908, 12 kap., Die Entsündigung des Christen bei Origenes, p. 485.

5. M. Tixeront avait écrit dans la première édition de son *Histoire des Dogmes*, t. I, p. 301 (Paris, 1905) : « Si l'on remarque que la contradiction existe surtout entre un ouvrage dont nous avons le texte grec — le *De oratione* — et des ouvrages dont nous ne possédons plus que la traduction latine, l'explication la plus vraisemblable est que le traducteur latin du IVe siècle a retouché dans sa traduction la doctrine des textes originaux, pour la mettre en harmonie avec la discipline de son temps. » Mais il ne s'agit pas de simples retouches, il faudrait admettre que le traducteur a tout créé! D'ailleurs cette conjecture ne tenait pas compte des livres contre Celse, dont nous avons le texte grec, postérieur à presque toute l'œuvre exégétique d'Origène. L'omission relative au *Contra Celsum* a été réparée dans la 5e édition. L'auteur y admet « qu'Origène a modifié sur ce sujet sa manière de voir et l'a mise en harmonie avec la discipline qui prévalait vers la fin de sa vie ». Malheureusement l'évolution d'Origène reste à prouver; je ne la crois pas vraisemblable.

de s'apaiser. On ne voit pas qu'elle ait jamais été ressentie à Alexandrie.

Avant de recourir à l'hypothèse d'une évolution accomplie par Origène de la rigueur vers l'indulgence, il faudrait s'assurer que cette hypothèse encadre sans trop de peine tous les faits connus de sa carrière doctrinale. Et quand il s'agit d'un tel homme, accoutumé à lancer ses idées dans toutes les directions sans prendre le soin de les harmoniser, le danger est grand de forcer les traits, si l'on essaye de le commenter autrement que par lui-même. C'est ce qu'ont bien compris le R. P. Stufler[1] et M. B. Poschmann[2], auteurs d'études pénétrantes, auxquelles nous devons beaucoup. Par des voies un peu différentes nous arriverons, de fait, à des conclusions semblables.

L'œuvre exégétique d'Origène comprend trois sortes d'écrits : des scolies techniques sur des points isolés d'Écriture sainte; des homélies destinées au peuple; enfin des traités suivis. Composés presque tous durant les dernières années de sa vie, ces écrits ne fournissent pas, sur l'évolution de sa pensée, toutes les lumières désirables; d'ailleurs la plus grande part a péri. Celle qui a survécu ne nous est accessible, le plus souvent, qu'à l'état de fragments non datés, conservés dans les chaînes, ou bien à travers les versions latines de Rufin et de saint Jérôme. Malgré tant de lacunes, il existe encore assez de textes authentiques et datés pour servir de base à une enquête sérieuse. Nous ferons précéder cette enquête d'indications sommaires sur la chronologie des écrits d'Origène qui intéressent le plus la doctrine de la pénitence. Les conclusions, presque toujours concordantes, de Harnack et de Bardenhewer, sont résumées dans le tableau suivant[3] :

1. Stufler, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, *ZSKT.*, t. XXXI, 1907, p. 193-228; *Oeffentliche und geheime Busse bei Origenes*. *ZSKT.*, t. XXXVII, 1913, p. 193-201.

2. B. Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, Braunsberg, 1912.

3. Voir Harnack, *Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. II, p. 37-53, Leipzig, 1904; Bardenhewer, *Patrologie*[3], p. 121-134.

Periarchon	avant 230 (peu après 220, Koetschau)
De oratione	232/235
Ad martyrium exhortatio	235
Contra Celsum	246/248
In Genesim homiliae	après 244
In Exodum homiliae	après 244
In Leviticum homiliae	après 244
In Numeros homiliae	après 244
In Iosue homiliae	249/250
In Iudices homiliae	peu après 235
In Ps. XXXVI-XXXVIII *homiliae*	vers 240/245
In Canticum libri X	l. I-V vers 240 ; VI-X peu après
In Ieremiam homiliae	après 244
In Ezechielem homiliae	après 244
In Matthaeum libri XXV	après 244
In Lucam homiliae	peu après 233
In Ioannem libri XXXII	l. I-V, 218-230
	l. VI-XXXII, 232/238
In Romanos libri XV	après 244
In Apocalypsim scholia	après 244

Tout récemment, dans sa magistrale édition du *Periarchon* (*Origenes Werke*, t. V, Leipzig, 1913), M. P. Koetschau essayait (p. IX-XII) de serrer de plus près les données chronologiques de ce livre. Origène l'a composé à Alexandrie, d'après Eusèbe, *HE.*, VI, 24, 3 : on ne peut remonter plus haut que 218, date de ses premiers travaux exégétiques, ni descendre plus bas que 230, date de son départ d'Alexandrie. Des allusions qu'il fait, *Periarchon,* II, 3, 6, p. 123, 13 et I, 2, 6, p. 34, 15, à son vaste commentaire sur la Genèse, on doit conclure qu'il mena de front la composition de ces deux ouvrages, et qu'il n'avait pas encore commenté *Gen.*, I, 26 quand il écrivait *Periarchon* I, 2, 6. On sait d'ailleurs que les huit premiers livres sur la Genèse furent écrits avant le départ d'Alexandrie. Ceci invite à placer plus près de l'année 220 que l'année 230 la composition du *Periarchon.*

La date du *De oratione* mérite une attention spéciale, à raison de son importance pour l'objet de la présente étude. On peut la déterminer avec une assez grande précision. Dans les prolégomènes de son édition (*Origenes Werke*, t. I, p. LXXV-LXXVII, Leipzig, 1899), M. Koetschau trouve un *terminus post quem* dans une allusion de *De oratione* 23, 4, *ibid.*, t. II, p. 352, 7 : περὶ τούτων δὲ ἐπὶ πλεῖον διειλήφαμεν, ἐξετάζοντες τὰ εἰς τὴν Γένεσιν. Il s'agit d'explications fournies par Origène sur *Gen.*, III, 8-9. Or nous savons par Eusèbe (*HE.*, VI, 24, 2) qu'il avait consacré à la Genèse douze livres de commentaires (13 selon Rufin, 14 selon saint Jérôme), et que les huit premiers furent écrits à Alexandrie, donc avant 231. Etant donné que ces commentaires ne dépassaient pas les quatre premiers chapitres de la Genèse, que d'ailleurs ils étaient surtout abondants sur le début, on a tout lieu de croire que l'explication de *Gen.*, III, 8-9 ne venait qu'après le huitième livre et n'était pas antérieure à 231. On relève, d'autre part, 15, 1, p. 334, 4, une allusion

au commentaire sur saint Jean : εἰ γὰρ ἕτερος, ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός. Ceci vise *In Io.*, t. X, 37 (21), éd. Preuschen, p. 212, 11-15. Les cinq premiers livres sur saint Jean avaient été achevés à Alexandrie avant 228 (t. VI, 2 (1), *ib.*, 107, 24-25), les livres VI-XXII furent composés à Césarée entre 232 et 235 (Eusèbe, *HE.*, VI, 26. 28); nous sommes donc ramenés, pour la composition du livre X, à une date très peu postérieure à 232. Enfin un *terminus ante quem* avait été signalé par Dom Ceillier (*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. II, p. 653), *De orat.*, 3, 3, p. 305, 20-22 : διὰ τί δὲ οὐκ εἴρηται καὶ ἠῦξατο, ὡς ἐπὶ τῶν προτέρων, ἀλλ' ἐξεπέτασε τὰς χεῖρας πρὸς Κύριον, εὐκαιρότερον ἐν ἄλλοις ἐξεταστέον. Ceci ne permet pas de croire à l'existence d'un commentaire sur *Exod.*, IX, 23. Or le commentaire sur l'Exode précéda le commentaire sur le Cantique, car Origène s'y réfère dans le prologue de ce dernier ouvrage, *PG.*, XIII, 77 A. Le commentaire sur le Cantique fut commencé à Athènes en 240 (Eusèbe, *HE.*, VI, 32, 2). Il faut donc assigner au commentaire sur l'Exode une date antérieure à 240, et au *De oratione* une date encore antérieure à celle du commentaire sur l'Exode. Toutes ces indications concordantes permettent de fixer avec une grande probabilité aux années 233/4 la composition du *De oratione*. — Ainsi conclut Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 51. Bardenhewer, *Patrologie*[3], p. 131, se contente de marquer le *terminus post quem*, 231.

Sur la date du commentaire de l'Évangile selon saint Jean, nous recueillerons aussi quelques précisions. Origène en parle comme de son premier ouvrage (I. 2. 4. Preuschen, p. 6, 2 : ἀπαρχὴν τῶν πολλῶν ἀπαρχῶν), d'où l'on doit conclure que ce commentaire l'occupa dès l'année 218, ou très près de cette date. D'ailleurs il fut près de vingt ans sur le métier, et ne semble pas avoir jamais dépassé le chapitre XIII de cet évangile. Nous trouvons un second point de repère au commencement du l. VI, 2, 1, Preuschen p. 107, 24 sqq. : Καὶ μέχρι γε τοῦ πέμπτου τόμου, εἰ καὶ ὁ κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν χειμὼν ἀντιπράττειν ἐδόκει, τὰ διδόμενα ὑπηγορεύσαμεν, ἐπιτιμῶντος τοῖς ἀνέμοις καὶ τοῖς κύμασι τῆς θαλάσσης τοῦ Ἰησοῦ· καὶ ἕκτου δὲ ἐπὶ πόσον προεληλυθότος ἐξειλκύσθημεν ἀπὸ γῆς Αἰγύπτου... Donc Origène avait achevé cinq livres avant de quitter l'Égypte (en 230); il se remit au travail après bien des épreuves, vers 232, et la composition des livres suivants dut être menée assez rapidement. Eusèbe supplémente ici les données chronologiques d'Origène, en nous apprenant (*HE.*, VI, 28, Schwartz, p. 582, 12) qu'en son 22e livre Origène faisait allusion à la persécution de Maximin, ce qui en fixerait la composition aux années 235/8. Mais il faut ici probablement compter avec une erreur d'Eusèbe, qui déclare (*HE.*, VI, 24, 1, Schwartz, p. 570, 21) ne connaître que 22 livres de commentaires d'Origène sur saint Jean. De fait, il en existait 32 : c'est le chiffre donné par saint Jérôme (*Prologus in explanationem sancti Lucae ab Origene*, *PG.*, XIII, 1800) et nous possédons le 32e. Le 22e est perdu, et nous ne pouvons pas y chercher l'allusion à la persécution de Maximin; mais on croit la reconnaître dans ce 32e livre (cf. Preuschen, p. LXXX, renvoyant à l. XXXII, 3, 30, p. 429, 33 sqq.). Dès lors la conjecture admise par Huet, Klostermann, Preuschen (cf. Harnack, *Chronologie*, II, 41) paraît fort plausible : Eusèbe aurait cité le *dernier* livre du commentaire

d'Origène sur saint Jean, comme 22e livre, au lieu de le citer comme 32e. Conséquemment, la composition des livres VI-XXXII paraît devoir être attribuée aux années 232/8. C'est à peu près la date du *De oratione*.

Notons encore que le commentaire sur saint Jean, l. XXXII, 2, Preuschen, p. 426, 9-10, mentionne les homélies sur saint Luc comme déjà existantes : Ἐν ταῖς εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίαις συνεκρίναμεν ἀλλήλαις τὰς παραβολάς.

Quant aux scolies sur l'Apocalypse[1] qui viennent de nous être rendues par Diobouniotis et Harnack, s'il faut les identifier au commentaire annoncé par Origène, *In Matt. ser.*, 49, *PG.*, XIII, 1673 D, ce serait un de ses tout derniers ouvrages.

Ceci posé, nous abordons l'étude des enseignements relatifs à la pénitence. Afin de mettre la pensée d'Origène dans tout son jour, nous donnerons d'abondantes citations et un plus grand nombre de références.

II

APPEL DE TOUS LES PÉCHEURS A LA PÉNITENCE.

Origène appelle à la pénitence tous les pécheurs sans exception; à tous sans exception il ouvre la perspective du pardon divin.

La deuxième homélie sur le Lévitique[2] répond à une objection tirée de la comparaison des deux Testaments. Sous l'Ancien Testament, les juifs obtenaient la rémission de leurs péchés par divers sacrifices; sous le Nouveau Testament, les chrétiens n'ont qu'un baptême pour la rémission des péchés. Cette différence ne constitue-t-elle pas une infériorité de la Loi nouvelle? Non, répond Origène, pour qui sait apprécier soit la dignité incomparable de cette Loi, soit la multiplicité des ressources qu'elle offre au pécheur. Tout d'abord, le chrétien peut-il oublier que le Christ est mort pour lui? Il est donc tenu, à un titre très spécial, de fuir le péché. Mais de plus, si quelqu'un pèche aujourd'hui, l'Évangile met à sa disposition divers moyens de salut : 1) d'abord le baptême;

1. *Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*..., entdeckt und herausgegeben von C. Diobouniotis und A. Harnack, *TU.*, XXXVIII, 3, Leipzig, 1911.

2. *In Lev.* (IV), *Hom.*, II, 4, *PG.*, XII, 417 B-419 C.

2) le martyre; 3) l'aumône; 4) le pardon des injures; 5) la conversion des pécheurs; 6) la charité parfaite; 7) la pénitence. L'exégète ne s'arrête pas à indiquer les relations qui existent entre ces divers moyens; mais voici comment il décrit le dernier de tous, la pénitence :

Rémission dure et laborieuse : le pécheur arrose de larmes sa couche; ses larmes deviennent son pain nuit et jour; il ne craint pas de découvrir son péché au prêtre du Seigneur et d'en chercher le remède, selon cette parole (*Ps.*, XXXI, 5) : *Je déclarerai contre moi mon péché.*

La neuvième homélie sur le Lévitique décrit les avances de la grâce divine au pécheur[1] :

Les anges de Dieu montent et descendent vers le Fils de l'homme, ils recherchent et recueillent avec empressement tout ce qu'ils peuvent trouver en chacun de nous à offrir à Dieu. Ils inspectent, ils scrutent l'âme de chacun de nous, pour y découvrir quelque bien assez précieux, quelque pensée assez sainte pour mériter d'être offerte à Dieu. Ils regardent, ils observent si, en entendant ce qui se dit à l'église, quelqu'un de nous est touché de componction et se convertit à la pénitence, si, d'après ce qu'il a entendu, il médite de redresser ses voies, d'oublier le passé, de se préparer à l'avenir...

Empruntons les paroles du Seigneur et disons : que ceux qui ont des oreilles pour entendre entendent, et que ceux qui entendent sachent qu'il est écrit : quand tu auras été converti, quand tu auras gémi, alors tu seras sauvé et tu sauras où tu étais. Si tu commences par avouer tes péchés, je t'exaucerai comme mon peuple saint. As-tu entendu comment, malgré tes péchés, dès lors que tu t'es converti et as renoncé au péché, tu es appelé saint? Il ne faut donc pas désespérer de ceux qui pleurent leurs péchés et se convertissent à Dieu, car la malice des péchés ne surpasse pas la bonté de Dieu.

Ce dernier mot, *Non enim superat bonitatem Dei malitia delictorum,* peut servir à résumer de nombreux développements, par exemple les cinq homélies sur le psaume XXXVI et les deux homélies sur le psaume XXXVII, toutes remplies par la pensée de la pénitence. Détachons ce passage[2] :

Si quelqu'un de vous — plaise à Dieu que ce ne soit personne dans cette assemblée — mais enfin si quelqu'un de vous, catéchumène ou même fidèle, se sait coupable de fornication et cache sa faute, celui-là

1. *In Lev.* (XVI), *Hom.*, IX, 8, *PG.*, XII, 520 B-521 A.
2. *In Ps.*, XXXVI, *Hom.*, I, 5, *PG.*, XII, 1328 AB.

ne vous semble-t-il pas dissimuler et couvrir la voie où il marche?... C'est pour lui qu'il est écrit : *Révélez au Seigneur votre voie.* Si vous avez conscience de quelques fautes, ne les dissimulez pas, mais révélez-les au Seigneur par la confession, espérez en lui et il agira. C'est-à-dire, quand vous lui aurez confessé et révélé vos fautes, espérez en lui, comptez que vous pouvez obtenir son pardon et il agira. Qu'est-ce à dire? Sans nul doute, il vous guérira. Il vous dira : *Te voilà guéri, désormais ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive pire.*

Et encore [1] :

Vous direz peut-être : à quoi bon être maintenant soumis à Dieu, puisque j'ai péché précédemment et me suis laissé surprendre par ce désordre? Sans aucun doute, en péchant nous avons manqué de soumission à Dieu, mais en renonçant au désordre, nous avons commencé à lui être soumis. Lors donc qu'en nous soumettant à la crainte de Dieu nous cessons de pécher, nous acquérons la confiance de prier pour nos fautes passées.

Plus explicite encore est ce développement sur le Cantique [2] :

Cet homme qui est au delà des fleuves d'Éthiopie, je pense que c'est le pécheur souillé de péchés énormes et innombrables, tout noirci et enténébré de malice. Néanmoins ceux-là mêmes ne sont pas repoussés par le Seigneur, mais tous ceux qui offrent à Dieu les sacrifices d'un esprit affligé, d'un cœur humilié, qui se convertissent à lui par la confession et la pénitence, ne sont pas rejetés.

Le parallélisme du baptême et de la pénitence est un thème familier à Origène, et il n'insinue aucune différence quant à l'universalité des effets pour la rémission des péchés. Le commentaire sur le psaume XXXI débute ainsi [3] :

Heureux ceux dont les iniquités ont été remises et les péchés couverts. Les iniquités sont remises par le saint baptême, les péchés sont couverts par l'amère pénitence du péché.

Un fragment sur Jérémie déclare que le salut est offert à tous. N'est-il pas offert à Babylone, vivante synthèse de toute

1. *In Ps.*, XXXVI, *Hom.*, II, 1, 1330 D.
2. *In Cant.*, l. II, à propos de *Ps.* LXVII, 31, *PG.*, XIII, 108 CD : « Omnes qui sacrificia contribulati spiritus et humiliati cordis offerunt Deo, confessionis sc. ac paenitentiae titulo ad eum conversi, non repelluntur ab eo. »
3. *Selecta in Psalmos*, *Ps.* XXXI, *PG.*, XII, 1301 C.

iniquité? Si elle ne s'est pas sauvée, c'est uniquement par sa faute. Les meilleurs médecins peuvent dire : nous l'avons soignée, elle n'a pas voulu guérir; abandonnons-la donc. En présence d'un tel exemple, de quelle âme pourrait-on désespérer[1]?

Cette pensée est chère à Origène. Ailleurs[2], il traite d'*hérétiques* ceux qui parlent de natures désespérées et incapables de salut. C'est là, en effet, un concept gnostique. S'il existait une telle nature, ce serait avant tout Babylone. Cependant Dieu ne l'abandonne pas : il commande aux médecins d'employer la résine pour la ramener à la santé : son mal ne deviendra incurable que si elle-même s'obstine à ne pas guérir. Les mêmes perspectives de miséricorde illimitée sont ouvertes en mainte autre page[3]. Citons les récentes scolies sur l'Apocalypse[4] : dans le fait que le Juge suprême use de patience envers Jézabel et lui laisse le temps de se repentir si elle veut, l'exégète voit la preuve qu'elle n'est pas perdue sans recours.

Les traités polémiques ne renferment pas une autre doctrine. Aux railleries de Celse contre le gouvernement arbitraire du Dieu des chrétiens, Origène, vers la fin de sa vie, opposait cette déclaration[5] :

1. *In Ierem.* (XXVIII), fragm. 37, éd. KLOSTERMANN, p. 217 : Εἰ δὲ Βαβυλῶν οὐκ ἀπέγνωσται..., ποίαν ψυχὴν ἑτέραν ἀπογνωσόμεθα; — On ne s'arrêtera pas à voir dans Babylone l'image de la seule *gentilité* appelée au pardon baptismal, le développement ne comporte pas cette restriction.

2. *In Ieremiam* (LI), *Hom.*, XXI, 12, *PG.*, XIII, 541 AB : « Ubi sunt haeretici? Ubi sunt qui naturas quasdam introducentes, asserunt esse naturam desperabilem, quae penitus non recipiat salutem? Si est natura quae pereat, quae alia talis erit ut Babylon? Attamen neque istam despicit Deus. Praecipit enim medicis Deus ut accipiant resinam super Babylonem, si quo modo sanetur... Et quia quod putaverunt non effecerunt, Babylon quippe in pristina malitia perseverans noluit se curari, satisfaciunt boni medici et dicunt : *Curavimus Babylonem et non est sanata. Relinquamus eam...* »

3. Ainsi *In Ex.*, *Hom.*, VI, 9, *PG.*, XII, 338 AD; *In Lev.*, *Hom.*, XI, 2, *PG.*, XII, 532 C-534 A; *Hom.*, XV, 2-3, *Ibid.*, 560 A-562 C; *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, *PG.*, XII, 1370 D-1380 C.

4. *In Apocalyps.*, *Schol.* 17, p. 28 : Ἐπεὶ χρόνος μακροθυμίας τοῦ κριτοῦ δέδοται, ἐν ᾧ μετανοῆσαι ἦν δυνατὸν εἰ ἠβούλετο ἡ Ἰεζάβελ, οὐ φύσεως ἀπολλυμένης ἐστίν.

5. *Contra Celsum*, III, 71, éd. KOETSCHAU, p. 263, 11-15; *PG.*, XI, 1013 B.

Ceux qui condamnent énergiquement leurs propres fautes, qui se désolent et gémissent en proie à une sorte de désespoir et se convertissent réellement, Dieu les admet en considération de leur pénitence, lors même qu'ils se convertissent de la vie la plus criminelle.

Il ne parlait pas autrement à ses débuts, dans le *Periarchon*. Nous aurons occasion d'y revenir.

III

MINISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE DE LA RÉCONCILIATION.

Le rôle dévolu à l'Église dans la réconciliation du pécheur résulte surtout de la compénétration intime, dans les mêmes textes, des deux idées de pardon divin et de ministère ecclésiastique. Comme ces textes sont nombreux et assez étendus, la démonstration est extrêmement forte; car on ne saurait arriver, quoi qu'on fasse, à dissocier les deux éléments, de manière à isoler l'idée d'un pardon conféré immédiatement par Dieu. Nos citations précédentes en ont déjà fourni l'expérience. Les échantillons que nous produirons maintenant ne sont nullement destinés à épuiser la preuve, mais seulement à en faire entrevoir la valeur.

La dixième homélie sur les Nombres développe longuement cette idée, que les hommes appelés saints ici-bas ne sont point pour cela exempts de péché. Leur sainteté est toute relative; elle consiste dans une consécration effective de leur vie à Dieu, qui les préserve des fautes les plus lourdes et les établit dans un état de tendance active à la perfection et de progrès spirituel. La grande différence entre ceux qui sont appelés saints et ceux qui ne le sont pas, c'est que ces derniers ne font pas pénitence de leurs fautes, dont ils ont à peine conscience; les saints connaissent leurs fautes et recourent au pontife pour en être purifiés. Cette notion, empruntée à l'ancienne Loi, demeure sous la nouvelle[1].

1. *In Num.* (XVIII), *Hom.*, X, 1, *PG.*, XII, 637 B-638 A : « Idcirco ergo caute et significanter sermo Legis designat quia pontifices et sacerdotes non quorumcumque sed sanctorum tantummodo sumant peccata : *sanctus enim est qui peccatum suum per pontificem curat.* » Cf. *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, 1, *PG.*, XII, 1369 C-1372 C.

La huitième homélie sur le Lévitique spécifie que même les péchés capitaux des fidèles, ces péchés que l'on appelle proprement péchés contre Dieu, peuvent être remis par l'intervention de l'Église, à qui le pécheur en fera l'aveu[1].

La deuxième homélie sur les Juges rappelle le châtiment de ces Israélites qui, pour avoir honoré Baal et Astarté, furent livrés par le Seigneur aux mains de leurs ennemis; Origène, appliquant cet enseignement aux chrétiens, ajoute[2] :

Nous, pour qui ces choses ont été écrites, nous devons savoir que si nous péchons contre le Seigneur, si nous suivons l'attrait de notre âme et adorons les passions de notre chair comme Dieu, nous sommes livrés nous aussi et abandonnés par l'autorité apostolique aux mains du diable. Écoutez l'Apôtre lui-même disant (I *Cor.*, v, 5) : *J'ai livré cet homme à Satan pour la mort de la chair, afin que l'esprit soit sauvé.* Vous voyez donc que Dieu a livré les coupables aux mains de leurs ennemis par ses apôtres; mais encore, par ceux qui sont à la tête des Églises et ont le pouvoir non seulement de délier mais de lier, les pécheurs sont livrés à la mort de la chair, lorsque pour leurs péchés ils sont séparés du corps du Christ.

Poursuivant son développement, l'exégète montre que cet abandon à Satan peut se faire de deux manières : visiblement par le ministère de l'Église, et invisiblement par Dieu, qui livre à Satan le pécheur secret. D'ailleurs cet abandon, accompli par le ministère de l'Église, n'est pas définitif, selon le dessein de Dieu, qui veut l'amendement et la réconciliation du pécheur. C'est l'idée développée dans ce fragment sur Jérémie[3] :

Jérusalem, comme on l'a dit souvent, représente l'Église, cité de Dieu, construite de pierres précieuses; le pécheur en est chassé et livré à Nabuchodonosor, à Satan, car Paul dit de l'incestueux (I *Cor.*, v, 5) *qu'il a livré cet homme à la mort de la chair, afin que l'esprit soit sauvé,* et dans la première épître à Timothée, il dit des blasphémateurs (I *Tim.*, i, 20) : *Je les ai livrés à Satan, afin qu'ils apprennent*

1. *In Lev.* (XIII), *Hom.*, VIII, 10, *PG.*, XII, 502 B : « Vult ergo lex divina peccatorem non solum vestimenta non assuere, sed et caput non contegere : ut, si quod est capitis delictum, i. e. si in Deum aliquid commissum est, si in fide peccatum est, ne haec quidem habeantur obtecta, sed omnibus publicentur, ut interventu et correptione omnium emendetur et veniam mereatur. »

2. *In Iud.* (II), *Hom.*, II, 5, *PG.*, XII, 961.

3. *In Ierem.* (XXXVI), fragm. 48, KLOSTERMANN, p. 222.

à ne pas blasphémer. Or celui qui est chassé de Jérusalem, doit savoir que, s'il n'accomplit pas pendant le temps marqué, hors de l'Église, l'expiation nécessaire, il ne rentrera pas dans Jérusalem. D'ailleurs on est chassé par le péché lors même qu'on n'est pas chassé par les hommes. Celui qui est dehors ne doit pas perdre son temps, mais construire et planter. S'il ne le fait et n'accomplit le nombre symbolique des soixante-dix années du sabbat, il ne rentre pas dans la communion de l'Église, mais demeure sous le coup de la sentence.

Une homélie sur Ézéchiel explique le rôle providentiel des condamnations prononcées par l'Église, et l'accueil qu'il convient de leur faire[1].

Il est honteux d'être séparé du peuple de Dieu et de l'Église. Il est humiliant de se lever dans l'Église du banc des prêtres, de se voir expulsé du rang des diacres. Et parmi ceux que l'on dépose, les uns excitent des séditions, les autres acceptent en toute humilité la sentence qui les frappe. Or tous ceux que l'on chasse et qui, exaspérés par leur déposition, recrutent un parti pour faire schisme, qui travaillent la multitude malintentionnée, n'acceptent pas leur déshonneur, mais amassent des trésors sur leur tête pour le jour de la colère. Au contraire, ceux qui en toute humilité, après une déposition soit juste soit injuste, abandonnent le jugement à Dieu et supportent patiemment la sentence qui les a frappés, obtiendront de Dieu miséricorde et souvent même se voient rétablir par les hommes dans leur ancien rang et dans la gloire d'où ils étaient déchus.

L'incestueux de Corinthe, retranché par une sentence ecclésiastique de l'assemblée des fidèles, est pour Origène le type du pécheur non absous, et l'expression de l'Apôtre « livrer à Satan pour la mort de la chair » est comme la formule technique de cet état de réprobation[2]. Mais le rôle des pasteurs de l'Église ne se borne pas à frapper et à absoudre : il consiste aussi à accueillir les pécheurs, à recevoir leurs aveux, à les soutenir, à les guider. L'aveu spontané du coupable est nécessaire au pardon; le prêtre en sera, sinon le

1. *In Ezech.* (XVI), *Hom.*, X, 1, *PG.*, XIII, p. 740 D-741 A.

2. C'est de quoi témoigne une copieuse liste de références, que j'emprunte au R. P. Stufler, p. 211 : *In Lev.*, *Hom.*, XIV, 4, *PG.*, XII, 558; *In Num.*, *Hom.*, XIX, 3, *ibid.*, 724; *In Ios.*, *Hom.*, VII, 6, *ibid.*, 861; *In Iud.*, *Hom.*, II, 5, *ibid.*, 961; *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, 1. 2, *ibid.*, 1370-1375; *In Ierem.*, *Hom.*, I, 3, *PG.*, XIII, 257; XVIII, 14, *ibid.*, 492; XIX, 9, *ibid.*, 521; *In Ez.*, III, 8, *ibid.*, 694; XII, 3, *ibid.*, 755; *In Rom.*, *praef.*, *PG.*, XIV, 834; l. VI, 6, *ibid.*, 1068.

seul, du moins le premier confident. Origène y revient bien des fois. Ainsi, dans la troisième homélie sur le Lévitique[1] :

Quoi que nous fassions en secret, même par simple parole ou par pensée, tout doit être publié, déclaré : déclaré par celui qui se fait l'accusateur du péché après en avoir été l'instigateur. Présentement il nous excite au péché; après que nous avons péché, il nous accuse. Si donc dans la vie nous le prévenons en nous accusant nous-mêmes, nous échappons à la malice du diable, notre ennemi et notre accusateur... Vous le voyez, déclarer son péché, c'est en mériter le pardon. Prévenu dans l'accusation, le diable ne peut plus nous accuser.

Le commentaire sur saint Jean nous montre dans Lazare au tombeau la figure du chrétien pécheur, et pécheur jusqu'à la mort[2]. A la voix de Jésus, il se lève et se rend à l'appel de la grâce; mais encore serré dans les liens du péché, il ne pourra marcher librement qu'après avoir été assisté de ceux qui tiennent de Jésus le pouvoir de délier[3] :

Il faut savoir qu'il y a encore maintenant des Lazare, qui, après avoir été admis à l'amitié de Jésus, sont tombés malades, sont morts et ont séjourné au tombeau, morts entre les morts. Et puis, rappelés à la vie par la prière de Jésus, ils sont sortis du tombeau, évoqués par sa grande voix. Celui qui répond à l'appel de Jésus, sort enveloppé des liens de la mort, restes de ses anciens péchés, les yeux encore bandés, ne pouvant ni voir, ni marcher, ni rien faire, à cause de ses liens de mort, jusqu'au moment où Jésus commande à ceux qui peuvent le délier et le laisser aller...

Remarquons bien qu'il s'agit du pécheur qui a goûté l'amitié de Jésus, donc du *chrétien* pécheur; dans ceux qui s'empressent autour de lui pour le délivrer de ses liens, nous reconnaissons les prêtres de l'Église, en plein exercice de leur ministère.

1. *In Lev.* (v), *Hom.*, III, 4, *PG.*, XII, 429 AC. Cf. *In Psalm.*, XXXVII, *Hom.*, II, 1, *PG.*, XII, 1381 A-1382.

2. *In Ioan.* (XI, 41), l. XXVIII, 6 (5), Preuschen, p. 396, 33-34, *PG.*, XIV, 693 A : δυσώδης ἀπὸ τῶν πρὸς θάνατον ἁμαρτημάτων τις γεγενημένος καὶ ἀποθανὼν τῇ ἀρετῇ.

3. *In Ioan.* (XI, 43 sqq.), l. XXVIII, 7 (6), Preuschen, p. 397, *PG.*, XIV, 693 C-696 A. — Voir encore fragment 79, Preuschen, p. 546.

IV

CONDITIONS OBJECTIVES DE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS.

Les considérations précédentes prouvent amplement que, d'après la doctrine constante d'Origène, aucune catégorie de péchés n'est, de plein droit, exclue du pardon divin dispensé par le ministère de l'Église. Il faut pourtant achever de mettre cette conclusion générale dans tout son jour, en la vérifiant dans les cas particuliers qui pourraient être l'objet d'un doute, c'est-à-dire dans les cas des péchés les plus graves.

La sixième homélie sur l'Exode parle de ces impies que la terre a dévorés[1] (selon *Ex.*, xv, 12) :

> Ne vous semble-t-il pas que la terre le dévore, cet homme qui pense toujours à la terre, a une conduite terrestre, parle de la terre, dispute de la terre, désire la terre, met toute son espérance dans la terre, qui ne regarde pas le Ciel, ne pense pas à l'avenir, ne redoute pas le jugement de Dieu, ne désire pas ses promesses bienheureuses, mais n'a de pensées que pour le présent et d'aspirations que vers les choses terrestres? Quand vous voyez un tel homme, dites-vous que la terre l'a dévoré. Et encore, quand vous voyez un homme abandonné à la mollesse de la chair et aux voluptés du corps, chez qui l'âme est sans force, la passion charnelle a tout conquis, dites-vous de cet homme-là que la terre l'a dévoré...
>
> Et pourtant il ne faut pas désespérer absolument. Il peut se faire que si, après avoir été dévoré, il redevient sage, il soit revomi comme Jonas.

Plus loin la même homélie descend au détail[2]. Elle représente la Rédemption comme un marché, où le sort du genre humain se débat. Pour nous arracher à l'esclavage du démon, le Christ a donné son sang; de son côté, le démon y va de sa monnaie, qui est le péché :

> L'homicide, voilà la monnaie du démon : car il est homicide dès le commencement. En commettant l'homicide, vous avez accepté la monnaie du démon. L'adultère, voilà la monnaie du démon : elle porte son effigie et sa signature. En commettant l'adultère, vous avez

1. *In Ex.* (xv), *Hom.*, vi, 6, *PG.*, xii, 335 C-336 A.
2. *Ibid.*, 9, 338 AD. Voir sur cette page, J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, p. 378 sqq., Paris, 1905.

reçu une pièce diabolique. Vol, faux témoignage, rapacité, violence, tout cela est revenu du diable, trésor du diable... Et je crains que parmi ceux qui sont présents, que nous connaissons bien, quelques-uns ne se laissent secrètement acheter par le diable, qu'ils ne se laissent glisser de cette monnaie que nous énumérions tout à l'heure, et ne redeviennent ses esclaves...

Néanmoins si quelqu'un, trompé par le diable, a reçu de cette monnaie, qu'il ne s'abandonne pas au désespoir : le Seigneur est plein de miséricorde et de pitié (*Ez.*, XXXIII, 11), *il ne veut pas que sa créature meure, mais qu'elle se convertisse et qu'elle vive*. A force de pénitence, de larmes, de satisfaction, qu'il efface son péché. Car le prophète dit (*Is.*, XLV, 22) : *Si vous vous convertissez et gémissez, vous êtes sauvé*.

On voit que, dans la pensée d'Origène, l'homicide et l'adultère ne sont pas fautes irrémissibles, encore qu'ils entraînent séparation plus ou moins longue d'avec l'Église. On peut confirmer cette doctrine par divers autres passages. Nous avons déjà cité les nombreuses allusions à l'incestueux de Corinthe : l'excommunication dont il fut frappé n'était pas irrévocable, d'après cette déclaration expresse [1] :

Vous voyez que l'Écriture (*Prov.*, IX, 8) appelle sage celui qui a eu besoin de correction, dès lors qu'il ne hait pas le censeur, mais l'en aime davantage. Tels étaient, je pense, ceux que l'Apôtre reprit et qui ne répondaient pas à la réprimande par la haine. Et j'estime que si le grand pécheur de Corinthe obtint miséricorde, c'est que, repris par l'Apôtre et repris au point d'être retranché de l'Église, il ne conçut point de haine pour le censeur, mais accepta la réprimande avec patience et courage. J'estime qu'il en aima davantage Paul et tous ceux qui avaient adhéré à la mesure prise par Paul contre lui. Aussi Paul révoque-t-il la sentence en disant (II *Cor.*, II, 8) : *Affermissez sur lui la charité*. Il vit que cet homme, après la réprimande, avait conservé la charité : aussi, après le péché, ne dit-il pas de lui accorder la charité — qui était en lui — mais d'affermir unanimement sur lui cette charité.

La même conclusion ressort pareillement de son langage en des cas semblables, notamment de cette prière empruntée à la troisième homélie sur Ézéchiel [2] :

Ne nous retranchez pas, Seigneur, du milieu de votre peuple, mais conservez-nous dans votre peuple. Celui-là est dignement rejeté qui

1. *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, 1, *PG.*, XII, 1370-1371 A.
2. *In Ezech.* (XIV, 8), *Hom.*, III, 8, *PG.*, XIII, 694-C-695 A.

fait des choses damnables, il mérite d'être retranché du peuple de Dieu, déraciné, livré à Satan. Et dans la vie présente on peut, si l'on sort du peuple de Dieu, y rentrer par la pénitence; mais une fois déraciné de ce peuple dont nous lisons dans une parabole (*Mt.*, XXII, qu'un homme vint prendre place sans avoir la robe nuptiale, et que le père de famille lui dit : *Mon ami, comment êtes-vous entré sans avoir la robe nuptiale?* sur quoi il commanda à ses serviteurs de lui lier les pieds et les mains et de le jeter dans les ténèbres extérieures, — il est bien difficile de revenir à sa première place.

Impossible de méconnaître le sens de cette page : c'est bien de la réhabilitation, dès cette vie, du pécheur livré à Satan, qu'il est ici question. Donc, sans préjudice de cette restitution finale, qu'Origène se prend quelquefois à rêver et dont la réalisation échappe au cadre de la vie présente, il admet ici-bas une réhabilitation, laborieuse sans doute, mais toujours ouverte à la pénitence.

La réhabilitation dès cette vie, pour l'impudique consumé par la douleur de sa faute, est notamment dans la perspective d'une homélie sur le vingtième chapitre de Jérémie, où nous trouvons cette peinture saisissante[1] :

Qui mérite de concevoir dès maintenant ce feu [de la pénitence] en son cœur? Pour qu'il ne le conçoive pas en vain, je vais vous montrer qui a ce feu dans son cœur. Représentez-vous deux pécheurs, coupables du même péché, l'infecte et impure fornication, et de ces deux pécheurs, l'un sans regret, sans douleur, sans remords, semblable à cette femme impudique dont le livre des *Proverbes* (XXX, 20) dit qu'après s'être lavée elle déclare n'avoir rien fait de mal; l'autre, après sa chute, incapable de la dissimuler, châtié dans sa conscience, torturé dans son cœur, ne pouvant ni manger ni boire, jeûnant non par choix, mais par la douleur cuisante de son repentir. Représentez-vous cet homme, tout le long du jour, sombre, abattu, agité, rugissant dans le gémissement de son cœur, ayant devant les yeux son péché qui l'accuse constamment. Voyez-le châtié, non pas un jour ni une nuit, mais longtemps. Qui des deux préférez-vous? Qui des deux vous semble pouvoir compter sur Dieu? Celui qui, ayant péché, ne s'en soucie plus et en prend son parti, parce qu'il s'est donné sans retour au vice? ou celui qui, après une seule faute, se dérobe et gémit? Assurément, celui-ci peut avoir meilleure confiance, car plus il est brûlé par le feu de la douleur, plus il obtient miséricorde. Le temps du châtiment lui est mesuré : c'est le temps même de la douleur qu'il ressent après son péché. Le

1. *In Ierem.* (XX, 9), *Hom.*, XX, 9, KLOSTERMANN, p. 191-192; XIX, 9, *PG.*, XIII, 521.

temps de ce châtiment qu'il subit ici-bas, lui est utile : c'est pourquoi Dieu a fait en sorte de le châtier; et quand la douleur a rempli son œuvre, quand Dieu voit la mesure comble, il dit : Affermissez sur lui la charité.

Κυρώσατε εἰς αὐτὸν ἀγάπην. C'est le mot de saint Paul (II *Cor.*, II, 8), qu'Origène rapporte à l'incestueux de Corinthe. Nous l'avons déjà rencontré dans une de ces homélies sur les Psaumes XXXVI et XXXVII, qui nous montrent fréquemment les hommes constitués par Dieu ministres du châtiment et guides de la pénitence. Il faut revenir à cette même homélie, pour y voir le ministère du prêtre caractérisé comme le ministère du Pasteur dans le livre d'Hermas. Voici en quels termes Origène prend position à l'égard de ce livre discuté[1] :

Tous les évêques, les prêtres, les diacres, nous instruisent; pour nous instruire, ils emploient des réprimandes et des paroles dures. Tantôt nous sommes instruits par des gouverneurs et des tuteurs, ce sont les anges chargés de la conduite et du gouvernement de nos âmes, tel cet ange de la pénitence, préposé au châtiment, dont parle le Pasteur — à supposer qu'on reçoive ce livre (parmi les Écritures)... Tantôt le père de famille lui-même prend en main le châtiment du pécheur, quand la mesure des péchés est comble.

Si l'on veut absolument qu'Origène ait fait front avec Tertullien et Hippolyte contre Calliste, du moins ne saurait-on contester qu'il garda une autonomie très complète et ne se fit pas faute de donner à l'un et à l'autre des démentis éclatants sur le terrain de l'exégèse scripturaire. Nous l'avons vu admettre, contrairement à la thèse du *De pudicitia*, que l'incestueux de Corinthe fut réconcilié par saint Paul. Nous venons de le voir souscrire aux thèses cautionnées par Hermas et, contrairement au *De pudicitia*, laisser au moins en suspens la question de la canonicité du *Pasteur*. Il serait d'ailleurs piquant de prendre une à une les nouveautés exégétiques du *De pudicitia* : il en est peu dont on ne puisse montrer la contradictoire chez Origène. L'expérience pourrait se répéter sur les *Philosophumena*. On sait qu'Hippolyte reprochait à Calliste[2] de se retrancher derrière ce mot de

1. *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, *PG.*, XII, 1372 AC.
2. HIPPOLYTE, *Philosophumena*, IX, 12, éd. CRUICE, 444.

saint Paul (*Rom.*, XIV, 4) : *Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'autrui?* et derrière certaines figures bibliques de l'Église terrestre : le champ où le bon grain croît mêlé à l'ivraie; l'arche de Noé, contenant des animaux purs et impurs. Il est facile de vérifier qu'Origène fait de ce texte et de ces figures un usage très conforme à celui de Calliste[1]. Mais appuyer sur de telles pointes d'aiguilles un raisonnement quelconque, serait commettre la même faute de méthode que nous reprochons à autrui. Accordons plutôt, sans hésiter, qu'Origène se rencontre avec Tertullien montaniste sur des points notables, par exemple dans ses invectives contre certains clercs[2], ou sur la question des secondes noces[3], encore qu'il reste bien en deçà des violences du *De monogamia ;* et même dans la revendication des charismes, comme facteur essentiel de la rémission des péchés. Accordons même qu'il a pu lire tel de ses écrits montanistes[4]. Cela ne prouverait pas qu'il ait fait sienne la donnée initiale du *De pudicitia*. L'œuvre d'Origène en est plutôt l'exacte antithèse. Il eût pu prendre à son compte le mot de Calliste[5] : *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.* Il eût certainement protesté contre l'assertion historique de Tertullien[6] : *Neque idololatriae neque sanguini pax ab Ecclesiis redditur.*

Nous avons déjà cité les scolies sur l'Apocalypse, parlant

1. Voir *In Rom.* (XIV, 4), l. IX, 36, *PG.*, XIV, 1236; *In Matt.*, (XIII, 36), t. X, 2, *PG.*, XIII, 840 A; *In Gen., Hom.*, II, 3, *PG.*, XII, 168 BC.

2. Voir *In Matt.* (XX, 12), t. XVI, 22, *PG.*, XIII, 1448 B-1453 B.

3. Voir *In Luc.* (II, 36), *Hom.*, XVII, *PG.*, XIII, 1846 C.

4. *In Luc.* (I, 42), *Hom.*, VII, *PG.*, XIII, 1818 A : « Debemus in hoc loco, ne simplices quique decipiantur, ea quae solent opponere haeretici, confutare. In tantam quippe nescio quis prorupit insaniam ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius iuncta fuerit Joseph; et locutus est, quae quali mente dixerit, ipse noverit qui locutus est. » — Le R. P. DURAND, *L'enfance de Jésus-Christ*, p. 233-4, Paris, 1908, croit reconnaître ici une allusion à Tertullien, *De carne Christi*, 7, ou IV *Adv. Marcionem*, 19. De fait, on ne voit pas quel autre serait visé. Si la conjecture est fondée, Origène aurait cité une fois Tertullien, et ce serait pour l'accuser d'hérésie.

5. TERTULLIEN, *De pudicitia*, 1, 6.

6. TERTULLIEN, *Ibid.*, 12, 11.

de salut possible pour une femme impudique et compromise dans l'idolâtrie. La réconciliation de l'apostat — et de l'idolâtre — est prévue dans le commentaire sur saint Jean, à cette même page sur Lazare que nous connaissons déjà [1].

Considérez qu'il est en enfer parmi les ombres et les morts, qu'il habite la région des morts et les tombeaux, celui qui, après avoir reçu la connaissance de la vérité et l'illumination baptismale, après avoir goûté le don céleste et participé à l'Esprit Saint, après avoir goûté la belle parole de Dieu et les puissances du siècle à venir, a renoncé à Jésus-Christ et fait retour à la vie païenne [2]...

Mais après que Jésus a dit à ceux qui peuvent le délier, sur le commandement du Seigneur Christ : *Déliez-le et laissez-le aller*, ses pieds et ses mains redeviennent libres, le bandeau tombe de ses yeux, alors il marche, il marche si bien que lui-même ira s'asseoir à la table du festin avec Jésus.

Il n'est donc aucun des péchés les plus expressément condamnés qui ne soit une fois ou l'autre présenté comme susceptible de pardon; non seulement dans les homélies qui nous sont parvenues en traduction latine et où l'on pourrait soupçonner le traducteur de remaniements tendancieux, mais dans les traités les moins suspects, dans ceux dont nous possédons le grec original. Il est vrai que le commentaire sur saint Jean resta environ vingt ans sur le métier, et que nous venons de citer l'un des derniers livres. Mais on ne s'avisera guère de contester l'unité de la pensée qui porte ce grand ouvrage. D'ailleurs toutes les vraisemblances chronologiques doivent faire attribuer ces pages sur Lazare aux années mêmes, ou peu s'en faut, auxquelles appartient le *De oratione* [3]. Il faut en convenir : Origène a maintes fois, et en divers temps de sa vie, affirmé le double principe du pardon divin et de la réconciliation ecclésiastique étendue à tous les péchés.

1. *In Ioan.* (XI, 43 sqq.), l. XXVIII, 7 (6), Preuschen, p. 397-398, *PG.*, XIV, 696.
2. Ἀποστατήσαντα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν παλινδρομήσαντα βίον.
3. Voir ci-dessus, p. 258, chronologie des œuvres d'Origène.

V

CONDITIONS SUBJECTIVES DE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS.

Les conclusions précédentes reposent sur un tel ensemble de textes qu'on ne peut guère les récuser comme représentant la pensée habituelle d'Origène. Mais si d'un point de vue objectif on ne constate aucune restriction au principe de la rémission des péchés, il y a lieu d'examiner la question du point de vue des personnes. C'est ici que les restrictions apparaissent, et elles sont de deux sortes : les unes tiennent à la mauvaise disposition du pécheur, les autres à l'indignité du prêtre.

1° Ce qui rend certains pécheurs quasi incapables de réconciliation, c'est l'extrême ingratitude que leur péché révèle et qui ferme leur cœur aux avances de la grâce. Nous citerons les textes qui, de ce chef, ont paru refuser toute chance de salut à diverses catégories de pécheurs.

On lit dans les commentaires sur saint Matthieu [1], au sujet

1. *In Matt.* (XXVI, 69 sqq.) *ser.*, 114, *PG.*, XIII, 1763 : « Forsitan autem et homines, quando denegant Iesum, ita ut peccatum denegationis eorum recipiat medicinam, ante galli cantum denegare eum videntur, nondum eis nato sole iustitiae nec approprinquante eis ortu ipsius, si autem post ortum huiusmodi solis ad animam volentes peccaverimus, postquam accepimus scientiam veritatis, iam non relinquitur nobis sacrificium pro peccato, sed terribile iudicium et zelus ignis qui comesturus est inimicos... Quoniam et in sanguine Testamenti sanctificati sumus et Spiritum gratiae suscepimus. Propterea communem putare sanguinem Testamenti pretiosissimum et iniuriare Spiritum gratiae, omnibus peccatis deterius est, ita ut nec in hoc saeculo nec in futuro remissionem possimus accipere, si Dei Filium denegemus... Et hoc attende, quoniam ante galli cantum et ante Spiritum sanctum et in tempore noctis profundae etiamsi frequenter denegavit, quis vivere potest, quod manifestum est ex eo quod ter denegavit Petrus. Si autem post galli cantum vel semel in quocumque periculo constitutus denegavit quis, impossibile est eum renovari in paenitentia, ut iterum crucifigat sibi Filium Dei. Qui autem in huiusmodi denegationis peccato fuerit comprehensus, aspiciat illud quod scriptum est : *Vae his qui attrahunt peccata sua sicut funem longum, et sicut iugulorum vituli iniquitates,* et non dicat : *Peccata nostra in nobis sunt, et quomodo vivemus? Vivo, inquit Dominus, quoniam nolo mortem peccatoris, sed paenitentiam.* »

du reniement de saint Pierre, que ce reniement était pardonnable parce qu'il s'est produit avant le chant du coq, c'est-à-dire avant l'aurore du Nouveau Testament. Mais de la part du chrétien, pour qui s'est levé le Soleil de justice, le reniement serait sans excuse, parce qu'il se produirait en pleine lumière. Donc, que le chrétien pèse la gravité d'une telle faute, et ne s'avise pas d'invoquer la parole du Seigneur (*Ez.*, XXXIII) : *Je ne veux pas la mort du pécheur, mais sa pénitence.*

On lit également dans le commentaire sur saint Jean[1], qu'il y a une grande différence entre les péchés commis avant l'effusion du Saint-Esprit et les péchés commis depuis cette effusion : aux premiers, Origène appliquerait volontiers cette parole évangélique (*Matt.*, XII, 31) : *Tout péché et tout blasphème sera remis aux fils des hommes;* aux seconds, il appliquerait celle qui la suit immédiatement : *mais quant au blasphème de l'Esprit, il ne lui sera pas remis,* et les paroles redoutables de l'épître aux Hébreux (VI, 4-6) sur l'impossibilité de renouveler par la pénitence ceux qui, après avoir reçu l'initiation chrétienne, goûté le don divin et participé au Saint-Esprit, sont tombés.

Cependant on lit d'autre part dans le même commentaire sur saint Matthieu, que Dieu ne veut pas la mort du pécheur. Nous nous souvenons également d'avoir lu dans le commentaire sur saint Jean, que l'apostat, retourné à la vie païenne après son initiation au christianisme, peut être tiré de son péché, comme Lazare du tombeau, par l'appel du Christ et le ministère de ceux qu'il a préposés à son Église.

Faut-il croire qu'Origène s'est contredit dans un même ouvrage? Ou faut-il essayer de ramener à l'unité ces assertions d'apparence contradictoire? Nous croyons que le second parti est le plus sûr et qu'Origène lui-même nous y invite.

Il faut d'abord remarquer que le développement sur le péché de saint Pierre est d'un caractère nettement homilétique : l'orateur sacré s'adresse à la conscience chrétienne de ses auditeurs, pour leur inspirer l'horreur de l'apostasie,

1. *In Ioan.* (XI, 51), l. XXVIII, 15 (13), éd. PREUSCHEN, p. 408, *PG.*, XIV, 713 A.

et fait tout converger à ce but. Quant au développement sur la blasphème du Saint-Esprit, l'expression n'est pas catégorique : Origène se contente de suggérer : τάχα διὰ τοῦτο λέγεται, il n'affirme pas.

Mais en outre, le commentaire sur saint Jean nous fournit ailleurs, au sujet du blasphème du Saint-Esprit, un principe de solution directement applicable ici. Origène s'est demandé ce qui rend le péché contre le Saint-Esprit irrémissible, à la différence du péché contre le Fils de l'homme, et il a répondu[1] :

Ce n'est pas précisément à cause d'une prééminence de l'Esprit Saint sur le Christ, que le péché contre l'Esprit-Saint est irrémissible, mais parce que le Christ est le bien commun de tous les êtres raisonnables, qui reçoivent le pardon de leurs péchés par la pénitence, au lieu que l'Esprit-Saint est l'apanage des [chrétiens], qui ne méritent aucun pardon si, après avoir eu part à si grande et si précieuse inspiration pour la vertu, ils retombent et se détournent des conseils de l'Esprit qui habite en eux.

Origène formulait cette doctrine à Alexandrie, vers l'année 220[2]. Il ne devait pas s'en départir : on la retrouve notamment dans un fragment conservé par saint Athanase[3] :

Dieu le Père pénètre et contient tous les êtres, inanimés et animés, raisonnables et sans raison. La puissance du Fils ne s'étend qu'aux êtres raisonnables, entre lesquels il faut compter les catéchumènes et les Gentils non encore parvenus à la foi. L'Esprit-Saint habite en ceux-là seuls qui l'ont reçu en participant au baptême. Lors donc que les catéchumènes et les Gentils pèchent, ils pèchent contre le Fils, qui est en eux, comme il a été dit : néanmoins ils peuvent recevoir le pardon, s'ils obtiennent la grâce de la régénération. Mais quand les baptisés pèchent, leur faute atteint l'Esprit-Saint, selon la parole du

1. *In Ioan.* (I. 3), l. II, 11 (6), Preuschen, p. 66; *PG.*, XIV, 129 : Μήποτε οὐ πάντως διὰ τὸ τιμιώτερον εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ οὐ γίνεται ἄφεσις τῷ εἰς αὐτὸν ἡμαρτηκότι, ἀλλὰ διὰ τὸ Χριστοῦ μὲν πάντα μετέχειν τὰ λογικά, οἷς δίδοται συγγνώμη μεταβαλλομένοις ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων, τοῦ δὲ ἁγίου Πνεύματος τοὺς κατηξιωμένους οὐδεμιᾶς εὔλογον εἶναι συγγνώμης τυγχεῖν, μετὰ τηλικαύτης καὶ τοιαύτης συμπνοίας τῆς εἰς τὸ καλὸν ἔτι ἀποπίπτοντας καὶ ἐκτρεπομένους τὰς τοῦ ἐνυπάρχοντος Πνεύματος συμβουλίας. — Cf. Stufler, *ZSKT.*, XXXI, 1907, p. 225.

2. *In Ioan.*, I, 2 (4), Preuschen, p. 6, 6; *PG.*, XIV, 25 C; *ibid.*, VI, 2 (1), Preuschen, p. 107, 23-29; *PG.*, XIV, 200 B.

3. Origène, ap. Athanas., *Ep. ad Serapionem*, IV, 10, *PG.*, XXVI, 649 C-652 A.

Seigneur, car le pécheur était entré dans cet Esprit, et c'est ce qui rend son châtiment irrémissible.

Nous ne connaissons pas la provenance de ce dernier fragment, ni sa date, mais nous savons qu'il traduit une pensée familière à Origène, pensée qui se représente en diverses parties de son œuvre. Nous savons de plus en quel sens et dans quelle mesure il tenait le blasphème contre le Saint-Esprit pour irrémissible : en ce sens qu'il comporte une spéciale ingratitude, et dans la mesure où le pécheur y persévère.

A quoi tendait en somme, soit le développement sur le reniement de saint Pierre, soit le premier développement sur le blasphème de l'Esprit-Saint? Uniquement à faire ressortir la noirceur de cette ingratitude. Par une telle ingratitude, le chrétien se rend indigne du pardon. Il lui faudra d'autant plus d'effort pour réparer, et pour émerger de cet abîme où il s'est jeté volontairement. Mais tous les autres textes cités plus haut se présentent ici pour garantir que sa faute, encore que particulièrement grave, n'est pas totalement irrémissible.

Seulement elle n'est pas susceptible de la même rémission que les péchés commis avant le baptême. La bienheureuse rémission du baptême est unique : Origène y insiste, comme la plupart des Pères, quand il commente le sixième chapitre de l'Épître aux Hébreux. Le chrétien assez malheureux pour abuser de cette grâce et profaner le don de l'Esprit-Saint, n'a plus en perspective qu'une rémission laborieuse, prix de ses larmes et de sa pénitence. Tout péché grave d'un baptisé, selon Origène, est péché contre l'Esprit-Saint[1], comme tel inguérissable par le baptême et entraînant la damnation éternelle, s'il n'est généreusement réparé.

Faut-il aller plus loin et dire avec M. Poschmann que, selon la pensée d'Origène, la disposition de l'âme fût-elle bonne et généreuse, le défaut de réparation effective serait un obstacle insurmontable au pardon divin[2]? Je n'en vois

1. Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, p. 7, met bien en lumière cette idée capitale.

2. Poschmann, *ibid.*, p. 9 sqq., attire l'attention sur *In Ier.* (xvi, 17), *Hom.*, xvi, 5, Klostermann, p. 137, *PG.*, XIII, 444 D-445. Après l'unique ἄφεσις baptismale, le pécheur n'a plus le choix qu'entre le

pas la nécessité. Une conception si strictement juridique de l'équilibre à rétablir entre Dieu et sa créature, paraît dépasser la portée des textes. Plus volontiers je dirais avec le R. P. Stufler[1] que, la dette du péché ne fût-elle pas actuellement soldée, si la volonté est bonne, Origène n'exige rien de plus pour que Dieu fasse miséricorde. Il reste que l'ingratitude inhérente à la faute d'un baptisé emporte, avec la dette d'une réparation spéciale, une plus grande difficulté pour la conversion et la nécessité d'un secours divin plus puissant. Que la difficulté à vaincre équivale parfois à une véritable impossibilité morale, soit; rien n'oblige à parler d'impossibilité physique.

2° Après les difficultés qui tiennent au pénitent, voici celles qui tiennent au prêtre.

Tel méconnaît, par respect humain, le devoir de sa charge[2] et, désirant se faire un renom de bonté et d'indulgence, néglige de s'armer d'une sévérité nécessaire pour reprendre et au besoin condamner. Cependant la contagion du péché s'étend; il suffit d'une brebis malade pour perdre tout le troupeau. Ces ravages seront imputés aux mauvais pasteurs.

Le rôle de confesseur exige beaucoup de prudence et de discrétion; il est bon que le pénitent sache là-dessus à quoi s'en tenir[3] :

S'il se fait son propre accusateur, tandis qu'il s'accuse et avoue, il vomit sa faute et supprime la cause de son mal. Mais réfléchissez bien à qui vous devez avouer votre péché. Commencez par examiner le médecin à qui vous devez exposer la cause de votre mal : qu'il sache se faire infirme avec l'infirme, pleurer avec qui pleure; qu'il sache condouloir et compatir; seul le médecin qui a montré son savoir faire et son bon cœur, donnera un conseil digne d'être suivi; il lui appartient de reconnaître et de décider si votre mal est de

châtiment divin (ἀνταπόδοσις τῶν ἁμαρτημάτων) et la réparation en cette vie (ἀπολαμβάνειν τὰς ἁμαρτίας). De ce point de vue, Origène a pu déclarer et de fait déclare souvent tout péché commis après le baptême irrémissible, en ce sens qu'il n'est plus rémissible par voie de simple ἄφεσις.

1. Stufler, *ZSKT.*, 1907, p. 226.
2. *In Ios., Hom.*, vii, 6, *PG.*, XII, 861 AB.
3. *In Ps.*, xxxvii, *Hom.*, ii, 6, *PG.*, XII, 1386.

telle nature qu'il y ait lieu de l'exposer et de le traiter devant toute l'Eglise, pour l'édification du prochain et votre propre soulagement. Or cela demande mûre réflexion et les lumières d'un habile praticien...

Ce médecin prudent et expérimenté n'est évidemment pas le premier venu, mais un professionnel de la thérapeutique spirituelle, dûment patenté par l'Église. Et l'on voit que dès lors, dans les milieux où parlait Origène, l'évêque n'avait plus le monopole des soins à donner aux âmes, puisque celles-ci ont le choix entre plusieurs médecins[1].

Le commentaire sur saint Matthieu explique[2] la différence du traitement dû aux fautes les plus graves, par lesquelles le pécheur est, de plein droit, exclu de la communion chrétienne, et aux fautes plus légères, qui donnent lieu à des avertissements réitérés. Dans le traitement des unes comme des autres, l'Église intervient, soit pour retrancher le membre corrompu, soit pour appuyer l'admonestation fraternelle. L'exégète se préoccupe d'éviter les écueils opposés du laxisme et du rigorisme. D'une part, il maintient qu'il y a des cas où l'Église hiérarchique se doit à elle-même de sévir; d'autre part, il ne veut pas qu'elle engage son autorité en des questions secondaires.

Si votre frère a péché contre vous, allez, reprenez-le entre vous et lui seul. Tel qui s'attache à cette parole, en considérant l'incomparable charité de Jésus, dira que, le texte ne mettant pas de différence entre les péchés, c'est faire à la bonté de Jésus une injure gratuite que de sous-entendre que cela s'applique seulement aux moindres péchés. Tel autre, qui s'attache également à cette parole, sans rien sous-entendre de tel et sans vouloir que cela s'applique à tous les péchés, dira que celui qui tombe dans ces grands péchés n'est pas un frère, encore qu'on lui donne parfois ce nom, comme fait l'Apôtre

1. Voir encore *In Luc., Hom.*, XVII, *PG.*, XIII, 1846 A : « Si... revelaverimus peccata nostra non solum Deo, sed et his qui possunt mederi vulneribus nostris atque peccatis, delebuntur peccata nostra ab eo ».

2. *In Matt.* (XVIII, 15-17), t. XIII, 30, *PG.*, XIII, 1173-1177. — Une doctrine semblable est développée *In Ezech.* (XIV, 8), *Hom.*, III, 8. *PG.*, XIII, 694 C-695 A. Celui-là mérite d'être retranché du peuple de Dieu, qui se montre rebelle à toute correction : *Si non obedierit sermonibus commonitionis, sed in delicto perseveraverit.* Mais le commentaire sur saint Matthieu présente plus de nuances.

(I *Cor.*, v, 11) : *Si quelqu'un de ceux qui sont appelés frères est impudique, ou avare, ou idolâtre,* etc., *ne mangez même pas avec lui.* Car un idolâtre, un impudique, un avare, n'est pas un frère; si avec quelqu'un de ces vices il porte le nom du Christ et se fait appeler frère, au fond il n'en a pas le droit. Le premier, en considération de l'éminente bonté du Christ, a encouragé la perversion[1] en affirmant que cette parole d'indulgence s'applique à toute sorte de péchés, y compris le meurtre, l'empoisonnement, l'infanticide, ou autres crimes semblables; l'autre, au contraire, par sa distinction entre le vrai frère et le soi-disant frère, pourrait donner lieu de tenir pour païen et publicain celui qui ne se serait pas converti après avertissement, même pour les moindres des fautes humaines, pour des fautes non mortelles, comme parle le livre des Nombres (XVIII, 22). Or ceci paraît bien dur : car sans doute on trouverait difficilement un homme qui n'ait jamais encouru trois réprimandes pour le même genre de faute, soit injure à l'égard du prochain, comme en arrache la colère, soit excès de boire, soit mensonge ou parole oiseuse ou autres fautes communes. Vous demanderez si quelque observation n'a pas échappé à ce propos, soit à ceux qui en considération de la bonté du Christ donnent le pardon même aux grands pécheurs, soit à ceux qui, même pour des fautes légères, voudraient voir traiter le coupable comme païen et publicain et qui, après trois peccadilles,

1. Ὥσπερ οὖν φαντασίᾳ τοῦ εἰς ὑπερβολὴν Χριστοῦ ἐπιτριβῆς ἀφορμὰς παρεῖχεν ὁ ἐπὶ παντὸς ἁμαρτήματος λέγων τὰ τοιαῦτα εἰρῆσθαι... — La traduction bénédictine a complètement erré sur le sens de ce passage. Elle porte : *Quemadmodum igitur qui talia de omni peccato dicta esse pronuntiat, occasionem praebuit cur summam Christi patientiam et procrastinationem animo comprehenderemus.* Et Huet n'a pas mieux rencontré dans sa note ainsi conçue : *Loco* τοῦ, *lege* τῆς. Ἐπιτριβῆς *autem, si modo locus sanus est, usurpatum puto pro* διατριβῆς, *quamquam nullo auctore. Qui meliora proferet, magnam a me inibit gratiam.* En réalité, ἐπιτριβή est une expression chère à Origène, pour désigner l'abus criminel de la miséricorde divine. Voir notamment Περὶ Ἀρχῶν, III, 1, 11, éd. Koetschau, p. 213, 5-8, ou *PG.*, XI, 268 B : Πολλάκις τῶν χρηστῶν δεσποτῶν φασκόντων τοῖς διὰ τὴν χρηστότητα καὶ μακροθυμίαν ἐπιτριβομένοις οἰκέταις τό· ἐγώ σε πονηρὸν ἐποίησα, καί· ἐγώ σοι αἴτιος γέγονα τῶν τηλικούτων ἁμαρτημάτων, — et *In Ierem., Hom.*, XII, 5, éd. Klostermann, p. 92, ou *PG.*, XIII, 385 B : Οὕτως ὁ Θεὸς ἐὰν φείσηται τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἐλεήσῃ αὐτόν, καὶ οἰκτειρήσῃ ὡς μὴ κολάσαι αὐτόν, τίς οὐκ ἐπιτριβήσεται; τίς τῶν φαύλων καὶ διὰ τοὺς φόβους τῶν κολαστηρίων παυομένων τῶν ἁμαρτημάτων οὐκ ἐπιτριβήσεται, οὐ χείρων ἔσται; — On sait que l'adjectif ἐπίτριπτος est fréquent chez les comiques pour désigner un coquin, un roué. Aristophane, *Acharn.*, 557; *Plut.*, 275. Le texte d'Origène n'appelle aucune correction; mais il faut construire : ὥσπερ οὖν φαντασίᾳ τοῦ εἰς ὑπερβολὴν Χριστοῦ, ὁ λέγων τὰ τοιαῦτα εἰρῆσθαι ἐπὶ παντὸς ἁμαρτήματος, παρεῖχεν ἀφορμὰς ἐπιτριβῆς... Comparer *Contra Celsum*, IV, 70, éd. Koetschau, p. 339, 23 : ἵνα μὴ παρακούσας τις τοῦ λεγομένου ἐπιτριβῆς εὕρῃ ἀφορμήν. — Pour plus amples détails sur ce point de lexicographie, voir notre note dans *RSR.*, t. II, juillet 1911, p. 397-400.

le chassent de l'Église. Ce qui, à mon sens, a échappé aux uns et aux autres, le voici. Cette parole : *Vous avez gagné votre frère*, le Verbe l'a appliquée à celui-là seul qui se serait rendu à la première réprimande, il ne l'a pas répétée pour le cas d'une faute renouvelée deux ou trois fois et suivie d'autant de réprimandes, mais il a laissé en suspens le membre de phrase correspondant à : *Vous avez gagné votre frère*, quand il s'est agi d'une seconde ou d'une troisième réprimande. Donc ce pécheur-là n'est ni tout à fait gagné, ni tout à fait perdu et digne de châtiment. Considérez donc attentivement cette première sentence : *S'il vous écoute, vous avez gagné votre frère*, et celle qui lui fait suite : *S'il ne vous écoute pas, prenez avec vous une ou deux personnes, afin que tout se règle sur la parole de deux ou de trois témoins.* Après donc que tout aura été réglé sur la parole de deux ou de trois témoins, qu'adviendra-t-il de celui qui aura été repris? il nous l'a laissé à penser. Et il reprend : *S'il ne les écoute pas*, — évidemment ces témoins de renfort, — *dites-le à l'Eglise.* Il n'a pas dit ce qui adviendrait de celui qui n'aurait pas écouté l'Eglise, mais il nous a enseigné que celui-là devait être dorénavant, pour qui l'aurait repris trois fois sans être écouté, comme un païen et un publicain. D'où l'on peut conclure qu'il n'est ni tout à fait gagné ni tout à fait perdu. Quant à ce qui adviendra de celui qui aura résisté à une première réprimande et pour qui il aura fallu des témoins, ou qui même aura refusé d'écouter les témoins et qu'il aura fallu mener devant l'Eglise. Dieu le sait; nous ne l'expliquerons pas, selon cette parole (*Matt*., VII, 1) : *Ne jugez pas, pour n'être pas jugés, jusqu'à ce que vienne le Seigneur qui illuminera les mystères des ténèbres et manifestera les desseins des cœurs...* Il faut se souvenir de cette parole (*Matt.*, XVIII, 14) : *C'est la volonté de mon Père qui est aux cieux que pas un de ces petits ne se perde.*

Après s'être étendu sur le mode de la rétribution, Origène conclut par une parole d'espérance adressée à tous, quelles que soient leurs fautes : ils ne perdront rien à en limiter le nombre; au contraire ils s'assureront par là de précieux avantages :

On pourrait imaginer encore bien des modes de rétribution. A y réfléchir, nous verrons qu'il est expédient de se repentir après n'importe combien de péchés; d'où l'on peut tirer deux avantages : d'abord de n'être pas châtié pour un plus grand nombre de péchés, puis de se réserver quelque espoir fondé sur les mérites à venir, quand même on aurait commis précédemment d'innombrables péchés, car il est incroyable qu'il soit tenu compte à l'homme du mal qu'il a fait, et que le bien qu'il aura fait ensuite lui soit compté pour rien; ainsi que peuvent l'apprendre d'Ezéchiel ceux qui s'appliquent à recueillir des maximes sur ce sujet.

Comment donc s'affranchir du péché? Par le recours à ceux

qui détiennent ici-bas le pouvoir des clefs, c'est-à-dire à Pierre et aux évêques qui participent ici-bas à la dignité de Pierre[1]. A vrai dire, ceux-là seuls peuvent s'assurer qu'ils rendent sur terre des sentences ratifiées au ciel, qui reproduisent vraiment en leur personne le caractère de Pierre, c'est-à-dire les évêques dignes de ce nom, sur lesquels repose véritablement l'Église du Christ. La pensée d'Origène s'enveloppe ici de réserves, dans lesquelles nous discernons vraisemblablement le souvenir amer de certains démêlés personnels avec l'autorité ecclésiastique. Il prévoit le cas d'un évêque prévaricateur, dont les sentences ne seraient pas ratifiées au ciel, parce qu'elles ne seraient pas justes; mais il affirme ici même, avec la plus grande énergie, la prérogative de Pierre et son pouvoir discrétionnaire sur les pécheurs les plus endurcis. L'évêque doit reprendre, et au besoin sévir[2]. Ceux-là seuls n'auront point de part aux pardons, qui résistent à une triple admonestation, c'est-à-dire les incorrigibles.

Origène a donc rencontré — tout au moins cru rencontrer — des prêtres prévaricateurs. Il les juge sévèrement et leur impute la perdition de ceux qui, par leur faute, demeurent dans le péché. D'ailleurs son langage n'est pas parfaitement clair. Faut-il croire qu'à ses yeux le prêtre prévaricateur est par là même dépourvu du pouvoir de pardonner? Certaines de ses paroles le donneraient à entendre, et de fait on l'a souvent entendu ainsi[3]. Je ne crois pas pourtant que cette interprétation s'impose. Ce qui ressort clairement des textes, c'est que le prêtre sera d'autant plus puissant intercesseur en faveur du pénitent, que lui-même sera plus uni à Dieu. Il n'est pas indifférent d'observer que cette idée est plus profondément empreinte dans les écrits de la dernière période :

1. *In Matt.* (XVIII, 18), t. XIII, 31, *PG.*, XIII, 1180-1181 A; cf. *In Matt.* (XVI, 19), t. XII, 14, *ibid.*, 1012 A-1016 A.

2. *In Ios., Hom.*, XXI, 1, *PG.*, XII, 928 C-929 B; *In Mt.* (XX), t. XVI, 8, *PG.*, XIII, 1396.

3. Ainsi K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 231 sqq. — M. Poschmann ne recule pas devant cette opinion extrême, *op. laud.*, p. 51 sqq.

nous avons été amené à citer les commentaires sur Josué, sur le psaume XXXVII et sur saint Matthieu, tous postérieurs à l'année 240.

A considérer l'ensemble de la doctrine d'Origène, on voit que, dans sa pensée, la rémission des péchés est doublement conditionnée : chez le pécheur par la valeur de l'expiation et chez le prêtre par la sainteté personnelle. Plus la faute sera grave, plus sa rémission exigera d'expiation de la part du pécheur, de sainteté dans le prêtre.

VI

LA DOCTRINE DU TRAITÉ DE ORATIONE.

Nous revenons enfin au traité *De oratione,* pour le relire en profitant de toutes les lumières acquises. Commençons par reproduire *in extenso* le texte le plus controversé[1].

Celui qui est inspiré par Jésus, comme les Apôtres, et qu'on peut reconnaître à ses fruits, parce que, ayant reçu l'Esprit-Saint et étant devenu spirituel, il obéit à l'impulsion de l'Esprit, comme un fils de Dieu, pour se conduire en tout selon la raison, celui-là remet ce que Dieu remet et retient les péchés inguérissables; comme les prophètes employaient leur parole au service de Dieu pour exprimer non leurs propres pensées mais les pensées suggérées par la volonté divine, de même il s'emploie au service de Dieu, à qui seul il appartient de remettre les péchés. L'évangile selon saint Jean s'exprime ainsi, au sujet de la rémission des péchés par les Apôtres (*Io.*, XX, 22-23) : *Recevez l'Esprit-Saint : ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur sont remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur sont retenus.* A prendre ces mots sans discernement, on pourrait être tenté de reprocher aux Apôtres de n'avoir pas remis les péchés à tous, afin qu'ils leur fussent remis, mais de les avoir retenus à quelques-uns, afin qu'ils leur fussent également retenus par Dieu. Mais la Loi nous fournit un exemple utile pour comprendre la rémission des péchés accordée aux hommes par Dieu au moyen du ministère des hommes. Les prêtres de la Loi ont défense d'offrir un sacrifice pour certains péchés, afin qu'ils soient remis à ceux pour qui l'on offrirait le sacrifice. Et le prêtre autorisé à faire l'offrande pour certains manquements involontaires n'est pas pour cela autorisé à offrir en faveur de l'adultère, de l'homicide volontaire, et de toute sorte de faute grave l'holocauste pour le péché. Ainsi les Apôtres et les successeurs des

1. *De oratione,* 28, 8-10; éd. KOETSCHAU, p. 380, 8-381, 22, *PG.,* XI, 528, 529.

Apôtres, prêtres selon le grand prêtre (Jésus-Christ), ayant reçu la science de la thérapeutique divine, savent, instruits par l'Esprit, pour quels péchés il faut offrir des sacrifices et quand et de quelle manière; ils savent également pour quels péchés il ne le faut pas. Le prêtre Héli, sachant que ses fils Ophni et Phinées ont péché, se reconnaît impuissant à leur procurer le pardon; il y renonce et en fait l'aveu, disant (I *Sam.*, II, 25) : *Si un homme pèche contre un homme, on intercédera pour lui; mais s'il pèche contre Dieu, qui intercédera pour lui?*

Je ne sais comment quelques-uns s'arrogeant une puissance plus que sacerdotale, encore qu'ils manquent peut-être de science sacerdotale, se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication, comme si la prière qu'ils prononcent sur les coupables suffisait à remettre même le péché mortel. C'est qu'ils ne lisent pas ce qui est écrit : *Il y a tel péché qui va jusqu'à la mort; pour celui-là je ne dis pas de prier...*

Les prêtres auxquels Origène adresse une si dure leçon étaient évidemment loin de réaliser le type de l'homme spirituel, esquissé un peu plus haut dans le même ouvrage [1]; ce n'étaient point des saints, comme Paul ou Pierre, qualifiés pour aider les hommes en les rendant dignes d'éprouver l'effet du pouvoir qu'ils ont reçu pour remettre les péchés.

Rendre les hommes dignes d'éprouver l'effet du pouvoir qu'il a reçu pour remettre les péchés, voilà, selon le *De oratione,* un article essentiel du programme imposé au prêtre ministre de la pénitence. Il s'applique exactement à la page que nous étudions.

Origène y parle de péchés inguérissables — τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων. — Quels péchés il entend par là, nous le savons, car il donne des exemples : pour l'Ancienne Loi, l'adultère, l'homicide et d'autres péchés encore; pour la Nouvelle Loi, l'idolâtrie, l'adultère et la fornication. Mais pas plus ici qu'en tout autre passage de ses œuvres, il ne donne à entendre que ces péchés sont simplement inguérissables : avant d'admettre qu'il en est ainsi, il faudrait avoir épuisé les

1. *De oratione,* 14, 2; 6, éd. KOETSCHAU, p. 330, 15; 333, 14-16, *PG.*, XI, 460 B. 464 C : Οἱ πνευματικοὶ εἶναι βουλόμενοι... Τὴν δὲ δέησιν μόνον ἁγίοις, εἴ τις εὑρεθείη Παῦλος ἢ Πέτρος, ἵνα ὠφελήσωσιν ἡμᾶς, ἀξίους ποιοῦντες τοῦ τυχεῖν τῆς δεδομένης αὐτοῖς ἐξουσίας πρὸς τὸ ἁμαρτήματα ἀφιέναι. — Sur les controverses relatives au sens de ce texte, voir H. DELEHAYE, *Analecta Bollandiana,* t. XXVIII, 1909, p. 183.

autres hypothèses possibles. Or les autres œuvres d'Origène nous fournissent une hypothèse applicable ici : c'est que ces péchés sont inguérissables à considérer la malice des pécheurs qui refusent de faire pénitence ou la légèreté des prêtres qui négligent de lès y disposer.

Le prêtre rempli de l'Esprit-Saint règle sa conduite sur la volonté de Dieu; et c'est pourquoi il prononce des sentences efficaces, soit qu'il absolve, soit qu'il condamne : ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ Θεὸς καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων. Le prêtre dépourvu de cet Esprit ne se met pas en peine d'entrer dans les vues de Dieu, il procède sans discernement — ἀδιακρίτως — et c'est ce qui rendra souvent ses sentences inefficaces. Pour expliquer ce fait, il n'est pas nécessaire d'admettre une limitation essentielle de son pouvoir d'absoudre : il suffit — et c'est à quoi le contexte invite — d'admettre qu'il manque de ce tact surnaturel nécessaire pour se conformer aux intentions de Dieu sur les âmes.

Qu'est-ce qu'Origène reproche, en somme, à ces prêtres qui entreprennent au delà de leur pouvoir? De prétendre qu'il leur suffit de réciter une formule de prière sur le pécheur pour remettre même les péchés les plus graves, ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολμηκότων λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας. Ces prêtres dispensaient les grands pécheurs de la pénitence canonique et de toute expiation spéciale; ils les traitaient comme n'ayant sur la conscience que des fautes de fragilité. Par là, ils les exposaient à faire peu de cas même des fautes les plus graves, et peut-être donnaient-ils lieu de croire que la prière sacerdotale opérait comme une sorte de rite magique, sans exiger aucune disposition intérieure. L'ancienne Loi maintenait avec beaucoup de rigueur la distinction des péchés pour lesquels le sacrifice est recevable et de ceux pour lesquels il ne l'est pas[1]. Pareillement la

1. Origène mentionne en particulier l'impiété d'Ophni et de Phinées (I *Sam.*, II), pour qui leur père Héli ne pouvait sacrifier. Lui-même aurait atténué ailleurs cette sévérité, si l'on était en droit de lui attribuer un fragment exégétique recueilli par Gallandi et reproduit *PG.*, XVII, 40 C. Mais ces fragments sont très suspects. Voir les prolégomènes de Klostermann, éditeur des Commentaires sur les Rois, p. XLIX.

Loi nouvelle invite à discerner des péchés auxquels le sacrifice rédempteur du Christ est applicable, et d'autres auxquels il ne l'est pas — non en ce sens que la vertu de la Rédemption serait limitée, mais seulement en ce sens que, pour se l'assimiler, le pécheur doit proportionner la satisfaction à l'offense, que les péchés les plus graves exigent une pénitence plus sérieuse, et que le ministre du pardon doit, au préalable, assurer la réalité de cette pénitence. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si la vertu du sang rédempteur s'étend à tous les péchés — toute l'œuvre d'Origène proteste contre un tel doute, — mais seulement de savoir si le pécheur est actuellement disposé à en recevoir le fruit, ce qui est d'autant plus douteux qu'il a chargé sa conscience de fautes plus graves.

C'est là une doctrine commune. Qu'Origène demande à être entendu ainsi, cela résulte, non pas de quelques textes isolés, mais de sa conception même du pardon divin, conception profonde et impérieuse, puisqu'elle règle non seulement la conduite de l'homme préposé à l'administration de la pénitence, mais celle même de Dieu dans ses relations avec le pécheur. Nous en demanderons l'expression à l'un de ses écrits les plus anciens, et précisément contemporain du pape Calliste, ou de très peu postérieur, le *Periarchon,* où il explique en ces termes la raison d'être des délais de la justice divine et le rôle providentiel de la souffrance dans l'œuvre de la conversion des âmes[1] :

Il arrive que tel est réservé au jugement divin; Dieu patiente sur certains pécheurs, non sans raison, mais en considération de leur intérêt : il importe à l'immortalité de leur âme, à leur éternité, qu'on ne leur procure pas trop tôt le salut, mais qu'on les y achemine lentement à travers bien des souffrances. De même en effet que des médecins, pouvant guérir promptement un malade, s'ils soupçonnent un germe fatal caché dans son corps, travaillent contre la guérison afin de procurer une guérison plus sûre, persuadés que mieux vaut maintenir longtemps le malade avec ses tumeurs et sa souffrance pour lui assurer un rétablissement durable, que de lui procurer aussitôt une apparence de santé, suivie de rechute, parce que cette guérison brusquée ne dure pas, de même Dieu, connaissant les secrets du cœur et prévoyant l'avenir, use de patience; il permet quelquefois même cer-

1. *Periarchon,* III, 1, 13 (12), éd. Koetschau, p. 217, 4-218, 11. *PG.*, XI, 273.

tains événements extérieurs pour faire éclater au dehors le mal secret afin d'en délivrer la victime imprudente du péché : que ce mal vienne à la surface, et le pécheur le vomira; au prix d'une aggravation passagère de souffrance, il pourra ultérieurement arriver à la purification de ses vices et se rétablir. Dieu use d'économie envers les âmes, en vue non pas des quelque cinquante ans de la vie présente, mais de l'éternité...

Cette économie patiente, que Dieu lui-même observe dans le traitement des âmes, s'impose à plus forte raison aux ministres humains de la pénitence, et l'on ne doit pas s'étonner qu'il ne soit pas loisible à l'homme de devancer l'heure de Dieu. Tel est le principe très ferme et très simple dont nous retrouvons l'application à chaque page de nos textes. Il revient à satiété dans ce très important chapitre 1 du III[e] livre du *Periarchon,* tout entier consacré à la question du libre arbitre. Citons encore [1] :

Nous disions en examinant l'histoire de Pharaon que parfois une cure trop rapide n'est pas salutaire aux malades, qui, tombés par leur faute dans quelque grave maladie, s'en verraient facilement délivrés ; car traitant comme négligeable un mal aisément guérissable, et ne se tenant pas en garde contre les rechutes, ils y retomberont. C'est pourquoi envers de tels hommes le Dieu éternel, qui connaît les cœurs et sait toutes choses avant qu'elles n'arrivent, diffère par bonté un secours trop prompt et, pour ainsi dire, les assiste d'autant plus efficacement qu'il les délaisse pour leur bien. Tel était sans doute le cas de ces infidèles dont nous parlons : le Sauveur, prévoyant qu'ils ne seraient pas fermes dans leur conversion s'ils accueillaient trop vite la parole, ne permit pas qu'ils entendissent trop distinctement les enseignements les plus profonds : de peur que, trop vite convertis et guéris par le pardon, traitant les blessures de leurs vices comme légères et aisément guérissables, ils n'y retombassent bientôt ...

A la distinction gnostique des hommes *spirituels* (πνευματικοί) ou *terrestres* (χοϊκοί), prédestinés par leur nature même soit au salut soit à la damnation, Origène oppose longuement la conception catholique, fondant sur l'usage du libre arbitre, aidé de la grâce, la différenciation des destinées [2]. Il va

1. *Periarchon,* III, 1, 17 (16), Koetschau, p. 225, 14-226, 4, *PG.,* XI, 284.

2. *Periarchon,* III, 1, 21-24 (20-22), Koetschau, p. 225-244, *PG.,* XI, 293-302. La doctrine origéniste des existences successives et de la rénovation finale (ἀποκατάστασις) représente l'épanouissement

même si loin dans cette voie que, pour rendre raison de la diversité native des âmes, il introduit l'hypothèse inadmissible de la préexistence et des mérites ou des démérites acquis dans une vie antérieure : de là viendrait que les uns seront en cette vie vases d'honneur, les autres vases d'iniquité, selon le mot de l'Apôtre (*Rom.*, IX, 21). Il ajoute même qu'il n'y a là rien de définitif et que, par un usage différent du libre arbitre, les vases d'honneur pourront redevenir vases d'iniquité, les vases d'iniquité redevenir vases d'honneur dans une autre existence. Tant il poursuit intrépidement sa conception d'une Providence pétrissant et repétrissant les âmes au cours d'une série indéfinie de siècles, pour inculquer tour à tour l'idée qu'il n'y a point ici-bas de nature inguérissable, et l'idée que le temps est un facteur essentiel de la régénération.

A peu près contemporains du *Periarchon*, les premiers livres du commentaire sur l'évangile de saint Jean doivent aussi être consultés sur les positions théologiques de ces débuts. Nous possédons les livres I et II, avec quelques lambeaux des livres IV et V. Ils ne touchent qu'incidemment à la rémission des péchés. On n'y trouve pas un mot qui tende à limiter la juridiction de l'Église ou qui révèle un conflit quelconque avec la hiérarchie. D'ailleurs nous y avons signalé la notion très compréhensive du péché contre le Saint-Esprit, qui circule à travers tous les écrits postérieurs, et qui a pour Origène la même amplitude que la notion de péché inguérissable.

La doctrine des péchés irrémissibles, telle que nous la rencontrons dans le *De oratione*, est si peu anormale dans l'œuvre d'Origène qu'elle constitue l'une des bases de son enseignement sur la pénitence. Elle est au fond de sa théorie générale sur les péchés des baptisés, tous irrémissibles en

d'une idée dont seul le germe catholique nous occupe ici. Voir notamment *Periarchon*, I, 6, 1-3; III, 1, 23 (22); 6, 6; 6, 9, éd. KOETSCHAU, p. 79-84; 241; 287. 288; 290; *PG.*, XI, 165-169; 300; 338. 339; 341. *In Ioan.* (I, 1), l. I, 16, PREUSCHEN, p. 20,12, *PG.*, XIV, 49 C. — Cf. F. PRAT, *Origène*, p. 105-107 (Paris, 1907); J. DENIS, *La philosophie d'Origène*, ch. VII, Paris, 1884; FREPPEL, *Origène*, t. II, ch. XXII-XXIII, Paris, 1868.

droit, à titre de péchés contre le Saint-Esprit. Nous en avons déjà cité plusieurs exemples [1]. Mais aucun n'a ici plus de valeur que celui fourni par l'*Exhortatio ad martyrium* [2], tout à fait contemporaine du *De oratione*. On y lit en propres termes qu'il n'y a pas de rémission des péchés en dehors du baptême et que la loi évangélique ne permet pas un second baptême dans l'eau et le feu : reste le baptême de sang, privilège d'un petit nombre. Une assertion aussi catégorique doit ouvrir les yeux de ceux que le tour paradoxal du *De oratione*, c. 28, déconcerte au point de leur faire oublier la doctrine constante de l'auteur. Il est pourtant si éloigné de vouloir, dans cette page de l'*Exhortatio ad martyrium*, désespérer les pécheurs, qu'après avoir rappelé les sacrifices de l'Ancienne Loi, il montre à côté de Jésus-Christ, pontife suprême et victime de la Loi nouvelle, tous les martyrs unissant leur sacrifice à son sacrifice et leur intercession à son intercession pour la rémission des péchés. Investi par sa confession héroïque d'une sorte de sacerdoce, le martyr réalise l'idéal du prêtre médiateur. Il serait intéressant de rechercher à ce propos dans quelle mesure Origène assimile les privilèges des martyrs ou des confesseurs à ceux de la hiérarchie. Cette assimilation, que l'on a souvent cru reconnaître dans des domaines d'où nous la croyons tout à fait absente [3], est sans doute beaucoup moins éloignée de la pensée d'Origène, aussi bien que de son maître Clément. Les deux illustres Alexandrins n'insisteraient pas tant sur le rôle éminent du gnostique, sur la nécessité pour le prêtre d'être un homme de Dieu, un spirituel, s'ils avaient eu des idées entièrement nettes sur la distinction entre le pouvoir d'ordre et le rôle des charismes personnels [4]. Mais cette recherche nous détournerait de notre sujet.

Origène a une si haute idée de l'institution baptismale que la rémission des péchés commis après le baptême lui paraît, en comparaison, à peine digne du nom de rémission : c'est

1. Voir ci-dessus, p. 275 sqq. — 2. *Exhortatio ad martyrium*, 30. — 3. Voir ci-dessus, ch. VIII, p. 244 sqq.
4. Voir Clément, *Quis dives salvetur*, 34. 35, et passim.

plutôt un laborieux règlement de comptes. Telle il nous l'a présentée dans le *De oratione;* telle nous allons la reconnaître dans plusieurs ouvrages, différents de date et d'inspiration.

La quinzième homélie sur le Lévitique[1] affirme d'une part que nul péché ne saurait être remis sans pénitence, et d'autre part distingue les fautes mortelles, pour lesquelles l'Église accorde une fois dans la vie la pénitence publique, des fautes légères et quotidiennes dont on peut obtenir indéfiniment le pardon :

> Il peut arriver même à celui qui aura bien édifié et se sera construit une demeure dans le ciel par de bonnes actions, une bonne vie, une bonne foi, de contracter la dette de quelque péché : si le cruel usurier le force de vendre sa demeure et d'aliéner le fruit de ses travaux, la piété et la clémence du Législateur viennent à son aide en lui procurant le moyen de se racheter dans un certain temps. *Si toutefois*, dit l'Ecriture, *votre main trouve de quoi rendre.* Et que rendre? Assurément la pénitence, amassée par les larmes et acquise par le travail des mains, c'est-à-dire par des bonnes œuvres.....
>
> Il y a d'autres maisons que l'on peut toujours récupérer si l'on vient à les perdre : par exemple, si nous avons commis une faute qui n'est pas un crime mortel ni un blasphème de la foi enceinte par le mur du dogme ecclésiastique et apostolique, mais une faute de parole ou de conduite : c'est là vendre une maison des champs ou une propriété non enceinte de murs. Or pareille vente, pareille faute, est toujours réparable; toujours il vous est permis d'en faire pénitence. Pour les fautes plus graves seulement, la pénitence ne se réitère pas; mais pour ces fautes communes où nous tombons fréquemment, on peut toujours en faire pénitence et constamment en obtenir le pardon.

Ces paroles très précises confirment nos conclusions précédentes et fixent sur des points importants la pensée d'Origène. Il y a donc des fautes constamment réparables par la pénitence : ce sont les fautes communes, que la fragilité humaine ne saurait éviter longtemps. Pour celles-là, l'indulgence divine est inépuisable[2]. Il y a d'autres fautes plus graves, pour lesquelles le pardon est mis à plus haut prix : il faudra passer par la pénitence publique; encore n'y est-on admis qu'une

1. *In Lev.* (XXV), *Hom.*, XV, 2. 3, *PG.*, XII, 560 A-561 A.

2. « In gravioribus enim criminibus semel tantum paenitentiae conceditur locus, ista vero communia, quae frequenter incurrimus, semper paenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur. »

fois. Il est clair que toute pratique tendant à énerver cette sévérité devait paraître une menace pour le sérieux de la vie chrétienne, et l'on comprend très bien qu'Origène s'en soit alarmé. D'ailleurs, après avoir bien marqué la distinction des deux genres de fautes, il revient aux grands pécheurs qui ont eu le malheur de vendre leur maison du ciel[1] :

Si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise — a eu ce malheur, de vendre au diable sa maison en échange de la satisfaction de son désir, qu'il se hâte de la racheter, qu'il se hâte de réparer tandis qu'il en est temps, tandis que la pénitence reste ouverte. Prions les uns pour les autres, afin de n'être pas privés de notre demeure éternelle, mais d'être reçus dans les tabernacles éternels.

La douzième homélie sur Jérémie[2] explique comment le châtiment public du péché, surtout du péché grave, serait une nécessité d'ordre social, quand même il ne serait pas une nécessité de justice envers les individus. Un assassin, jeune et beau garçon, vient d'être livré au juge. Une mère en larmes intervient, priant qu'on ait égard à sa vieillesse; une épouse désolée intervient. Que fera le juge? Va-t-il se laisser attendrir? faire fléchir la balance de la justice, et sacrifier à des considérations particulières l'intérêt évident de la société?

De même, poursuit Origène, si Dieu épargne le pécheur et le prend en pitié, s'il se laisse attendrir jusqu'à ne pas le châtier, qui donc ne se pervertira, parmi les misérables que retient seule la crainte des châtiments? qui ne se pervertira? qui ne deviendra pire? Ainsi en est-il dans les Eglises. Quelqu'un a péché, après son péché il a redemandé la communion ecclésiastique. Si on se hâte de le réconcilier, la communauté se pervertit, les fautes se multiplient. Si au contraire le juge se montre, par calcul, non pas insensible et dur, mais préoccupé du bien général plus que de l'intérêt particulier, s'il considère le dommage qui résultera pour la société de la réconciliation d'un coupable ou du pardon donné à sa faute, assurément il sacrifiera celui-là pour sauver le grand nombre...

Dieu ne gouverne pas un homme isolé, c'est le monde entier qu'il gouverne.

Voilà donc, toute considération individuelle mise à part, la raison d'ordre général qui s'oppose à un pardon illimité. Qui

1. *Ibid.*, 3, 562 C.
2. *In Ierem.* (XIII), *Hom.*, XII, 5, éd. KLOSTERMANN, p. 92, *PG.*, XIII. 385 BC.

donc n'en abuserait? Τίς οὐκ ἐπιτριβήσεται; Nous rencontrons ici cette expression assez rare, déjà signalée plus haut, par laquelle Origène a coutume de rendre une nuance particulière de scélératesse : à savoir la présomption coupable que développe l'impunité. Μὴ διδόναι ἀφορμὴν ἐπιτριβῆς, cette formule traduit la raison d'être d'une discipline pénitentielle précise et ferme.

C'est précisément au nom de ce principe et à l'aide de cette formule, que nous l'avons vu repousser, dans le commentaire sur saint Matthieu[1], la doctrine dissolvante de ceux qui, ne trouvant pas nettement marquées dans l'Évangile des catégories de péchés, n'en voulaient pas reconnaître, et proposaient de les traiter tous indistinctement avec une même indulgence. A l'encontre de cette doctrine dissolvante, il établissait deux catégories : dans l'une, nous l'avons vu ranger l'idolâtrie, l'adultère, l'homicide et d'autres fautes très graves, qui méritent l'exclusion de l'Église; dans l'autre, des fautes plus légères, qui relèvent de la correction fraternelle. Cette distinction répond à celle de l'homélie quinzième sur le Lévitique : pas plus dans un cas que dans l'autre, il ne déclare les plus grands coupables à jamais indignes de pardon; il ne proteste pas contre le fait du pardon, mais contre la suppression de la pénitence.

Telle est enfin la doctrine du *Contra Celsum*[2], parfaitement identifiable à celle du *De oratione*, pour peu qu'on éclaire celle-ci des lumières fournies par l'œuvre entière d'Origène. On n'a pas oublié le grave langage et les austères prescriptions du *Contra Celsum* à l'égard des impudiques et autres grands pécheurs. Ce sont des morts : s'ils viennent à ressusciter et à donner des gages sérieux de conversion, on commencera par leur imposer un stage plus long qu'avant le baptême; enfin on pourra les recevoir, mais ils seront à tout jamais exclus des charges et dignités de l'Église. L'oubli de ces règles canoniques n'était pas un fait inouï dans l'Église du IIIe siècle; on a entendu Tertullien et Hippolyte s'en plain-

1. *In Matt.* (XVIII), t. XIII, 30, *PG.*, XIII, 1173 sqq.
2. *C. Celsum*, III, 51 et 71, textes cités ci-dessus, p. 255 et 263.

dre, l'histoire des *lapsi* au temps de Dèce en fournira d'autres exemples. Cette imprudence de certains prêtres ou de certains évêques, réconciliant inconsidérément toute sorte de pénitents, rend parfaitement compte du langage d'Origène dans le *De oratione*. Encore convient-il d'ajouter que, pour faire entendre sa protestation, il ne se place pas sur le terrain du droit positif, mais plus haut, sur le terrain des principes. Une atmosphère d'erreur, répandue autour de ce texte inoffensif, explique seule que l'on ait pu traiter la pensée d'Origène comme celle d'un canoniste. Canoniste, il l'est aussi peu que possible, mais bien moraliste et penseur. L'idée des purifications nécessaires de l'âme et des épreuves prolongées qu'elles exigent, appartient au fonds le plus authentique de sa doctrine. C'est elle qui se représente ici, dans un contexte qui a pu faire illusion, néanmoins reconnaissable pour qui a fréquenté Origène ailleurs qu'en des passages détachés. Cette considération très simple doit faire écarter l'hypothèse d'une sorte de bloc erratique, dans une œuvre animée d'un tout autre esprit[1].

1. On a donné de ce même passage, *De oratione* 28, plusieurs autres interprétations, que le R. P. Stufler rappelle et discute, article cité, p. 218-220. Selon Redepenning (*Origenes*, t. II, p. 416, Bonn, 1841), Origène viserait simplement l'indiscrétion de certains confesseurs de la foi, qui, ainsi qu'il est arrivé en d'autres temps, auraient fait sonner trop haut le mérite de leur confession et prétendu se poser en arbitres de la pénitence. — Selon Vincenzi (*Origenes ab impietatis et haereseos nota vindicatus*, t. II, p. 472 sq., Romae, 1864), αὐχοῦσιν ὡς δυνάμενοι... ἀφιέναι ne renfermerait pas un démenti à l'adresse des prétentions excessives de certains prêtres, mais seulement un blâme à l'adresse de leur vanité dans l'exercice d'un pouvoir d'ailleurs réel; ὡς devrait se prendre au sens causal, et l'on entendrait, non « ils se vantent (injustement) de pouvoir absoudre », mais « ils s'enorgueillissent de pouvoir (réellement) absoudre ». — Selon d'autres encore, τινες désignerait certains simples prêtres qui, en se faisant forts d'absoudre les cas réservés, auraient entrepris sur le privilège des évêques. — Il ne semble pas qu'aucune des hypothèses suggérées trouve un fondement sérieux dans le texte; celle de Redepenning pourrait d'ailleurs se concilier avec celle que nous défendons, mais il faudrait la justifier par témoignages positifs. L'intérêt de ces diverses tentatives nous semble purement historique; au contraire, l'œuvre d'Origène, considérée dans son ensemble et à la lumière d'une chronologie rigoureuse, fournit un principe adéquat de solution.

Concluons.

Origène a constamment professé croire à la vertu de la pénitence pour la rémission de tous les péchés, ainsi qu'au droit de l'Église sur l'administration de la pénitence. Il insiste d'ailleurs souvent sur le sérieux nécessaire à la pénitence et sur la gravité du ministère sacerdotal ; il le fait même en des termes qu'il suffit d'isoler pour y trouver un sens très différent de sa pensée véritable. Le *De oratione* ne fait point exception à cette loi : le tour particulier du développement a pu induire en erreur les lecteurs qui faisaient abstraction de toute ambiance ; mais relu à la lumière de l'œuvre entière d'Origène, ce développement ne présente rien qu'il n'ait affirmé toujours et parfois en termes plus forts. Il faut avoir le courage de dénoncer l'erreur, si brillante qu'ait été la fortune des théories par elle engendrées.

Impossible de partager sa vie en deux périodes, l'une où il aurait connu des péchés irrémissibles, l'autre où il n'en aurait plus connu. C'est du commencement à la fin qu'on peut suivre l'affirmation parallèle de deux idées en apparence contradictoires : la rémission offerte à tous les péchés, et le caractère proprement irrémissible de *toute* faute grave commise après le baptême. Comment se résout la contradiction, nous croyons l'avoir assez expliqué.

Quant à l'hypothèse d'un conflit entre Origène et le pape Calliste sur la question de la pénitence, elle nous paraît de tous points imaginaire, pour les raisons suivantes :

1° Les seuls écrits d'Origène que l'on puisse avec probabilité dater du pontificat de Calliste ou d'un pontificat voisin, sont manifestement animés d'un esprit tout contraire.

2° Le seul écrit où l'on a cru trouver la trace de ce prétendu conflit, n'est pas contemporain du pape Calliste, mais de son deuxième successeur, à moins que ce ne soit du quatrième[1].

3° Ce même écrit, lu à la lumière de l'œuvre entière d'Origène, prend un sens tout différent, qui supprime l'hypothèse du conflit.

1. En disant : du quatrième, je fais allusion à la chronologie divergente proposée — non sans réserves — par Funk et par Mgr Batiffol. Ci-dessus, p. 254.

4° Les écrits où l'on a rencontré, non plus la trace de ce conflit, mais la trace d'un esprit qui lui fournirait un cadre vraisemblable, appartiennent réellement au pontificat du quatrième successeur de Calliste.

Il y eut pourtant conflit entre ce quatrième successeur de Calliste, le pape Fabien, et Origène, sur un tout autre terrain, et il faut rappeler ce fait, pour achever de dissiper tout malentendu.

Nous savons par le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme[1] qu'Origène écrivit au pape Fabien pour rétracter certains passages de ses œuvres et protester contre l'indiscrétion de son ami Ambroise, qui avait livré au public des écrits confidentiels. Mais le traité *De oratione* ne répond pas à ce signalement, et nous n'avons aucune raison de croire que la lettre à Fabien abordait la question de la pénitence.

C'est donc tout à fait à tort, croyons-nous, que l'on mêlerait Origène à l'histoire de l'édit de Calliste. Il a sans doute maintes fois anathématisé le vice impur; il l'a souvent associé dans ses anathèmes à d'autres péchés graves, notamment à l'idolâtrie et à l'homicide; mais l'intention qu'on lui prête, de protester contre l'acte du pontife romain, ne se trahit nulle part dans son œuvre. Cette œuvre n'est sans doute pas tout à fait exempte de personnalités, même de personnalités blessantes pour certains chefs d'Églises; mais aucune de ces personnalités ne rappelle distinctement l'édit de Calliste, ni la personne de ce pape. L'exégèse d'Origène se meut dans une région incomparablement plus sereine que celle du *De pudicitia*, et n'a rien de commun avec le violent réquisitoire des *Philosophumena*. Il semble bien avoir connu Hippolyte, et il y a des raisons sérieuses de croire qu'il a lu tel écrit de Tertullien; mais le fait d'une alliance effective par lui con-

1. Saint Jérôme, *Ep.*, LXXXIV, 10, *Ad Pammachium*, *PL.*, XXII, 751 : « Ipse Origenes in epistola quam scripsit ad Fabianum Romanae urbis episcopum paenitentiam agit cur talia scripserit et causas temeritatis in Ambrosium refert, quod secreto edita in publicum protulerit. » Eusèbe, *HE.*, VI, 36, 4 : Γράφει δὲ καὶ Φαβιανῷ... περὶ τῆς κατ' αὐτὸν ὀρθοδοξίας.

clue soit avec le schisme romain, soit avec l'hérésie africaine, n'est ni démontrable, ni vraisemblable. Il insiste très fort sur l'inégale gravité des péchés, et sur la nécessité de maintenir une certaine proportion entre la faute et la pénitence ; mais il n'est nullement opposé en principe à la réconciliation des impudiques, non plus que des idolâtres et des homicides. Loin d'apporter un renfort à la thèse des trois péchés irrémissibles, l'œuvre théologique de ce grand homme dépose très nettement en faveur des vues catholiques et traditionnelles sur la pénitence. Un peu d'ordre et d'attention doit faire justice de cette légende tenace.

S'il fallait une confirmation à cette enquête poursuivie à travers l'œuvre d'Origène, nous la trouverions dans l'œuvre de ses disciples. En effet, Origène vécut assez longtemps pour voir la persécution de Dèce ; il en éprouva même les rigueurs, et montra un courage supérieur à la torture. A côté de lui, tous n'imitèrent pas cet héroïsme ; nombreux furent les *lapsi* qui, au lendemain de la crise, implorèrent leur réconciliation. L'Église fut maternelle : après quelque hésitation, les évêques d'Occident et d'Orient s'accordèrent sur une ligne de conduite ferme et prudente. Cette histoire, éclairée pour nous par la correspondance de saint Cyprien quant à l'Occident, par celle de saint Denys d'Alexandrie quant à l'Orient, se déroula durant les dernières années d'Origène. On ne voit pas que le vieux martyr se soit redressé pour jeter l'anathème à ceux qui usaient d'indulgence envers les apostats. Au contraire, on peut se convaincre, en étudiant la question des *lapsi*, que Denys d'Alexandrie fut un partisan décidé du pardon. Des indices non équivoques permettent de porter le même jugement sur saint Grégoire Thaumaturge et sur saint Firmilien. Donc ces trois grands disciples d'Origène s'accordèrent, de son vivant même, à tenir pour rémissible ce péché d'apostasie qu'Origène jugeait grave entre tous. Cette contre-épreuve a bien sa valeur. La meilleure confirmation de son propre jugement est le jugement des héritiers les plus fidèles de sa pensée.

CHAPITRE X

LA RÉCONCILIATION DES « LAPSI » AU TEMPS DE DÈCE

On connaît déjà la théorie d'après laquelle, au milieu du IIIe siècle et à l'occasion de la persécution de Dèce, l'Église aurait, pour la première fois, fait fléchir la rigueur dont elle avait coutume d'user envers les apostats; elle aurait fait alors un second pas dans la voie de l'indulgence pour les péchés graves, le premier pas ayant été fait trente ans plus tôt par le pape Calliste, qui admit aux pardons de l'Église les impudiques. La suite de notre étude nous amène à examiner le bien-fondé de cette opinion.

La littérature contemporaine de Dèce est assez abondante, mais de consultation relativement facile, car nous n'avons guère à nous éloigner de saint Cyprien [1]. Il nous faudra dis-

1. Sur la chronologie de la correspondance de saint Cyprien, on trouvera les conclusions acquises résumées chez Bardenhewer, *Patrologie*[3], p. 172-3, Freib. i. B., 1910, et Harnack, *Chronologie der Altchristlichen Litteratur*, t. II, p. 339-361, Leipzig, 1904. Voir aussi Hans Freiherr von Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung*, dans *TU.*, XXV, 3, Leipzig, 1904. — Du même auteur, *Die Prosopographie des afrikanischen Episcopats zur Zeit Cyprians*, Rome, 1909, 26 pp. in-8, précieux répertoire pour la connaissance des personnes.

Sur la question des *lapsi*, voir surtout R. P. Stufler, *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung*, dans *ZSKT.*, t. XXXI, 1907, p. 577-618; *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians*, *ibid.*, t. XXXIII, 1909, p. 232-247; Poschmann, *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit*, dans *ZSKT.*, t. XXXVII, 1913, p. 25-54; 244-265; Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, surtout ch. viii, § 3, Paris, 1886; Batiffol, *Les origines de la pénitence; la crise novatienne*, dans *Etudes d'histoire et de théologie positive*[3], p. 111-144, Paris, 1904; *L'Eglise naissante et le catholicisme*, ch. viii, *Saint Cyprien et Rome*, Paris, 1909; Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, Mainz, 1912; Seitz, *Cyprian und der römische Primat*, Regensburg, 1911; Harnack, articles *Lapsi* et *Novatian* dans *RE.*[3]; C. H. Turner, *S. Cyprian's correspondence*, dans *Studies in early Church history*, Oxford, 1912, p. 97-131.

tinguer, quant à l'Occident, deux phases : la première répondant à la vacance du siège pontifical après le martyre du pape Fabien (20 janvier 250-mars 251), la seconde répondant au pontificat de Corneille (mars 251-juin 253). En finissant, nous jetterons un rapide coup d'œil sur l'Orient.

I

ORIGINE DE LA QUESTION DES LAPSI.

La question des *lapsi* fait son apparition dans la correspondance de saint Cyprien avec une lettre écrite par le clergé de Rome, après la mort du pape Fabien, au clergé de Carthage, alors privé de son évêque. Cette lettre débute par une allusion plutôt sévère à la retraite de Cyprien, dont la nouvelle avait été portée en Italie par le sous-diacre Crementius. Cyprien s'est soustrait à la nécessité de confesser personnellement sa foi. Les prêtres de Rome, placés par les circonstances à la tête du troupeau, ont conscience du devoir qui leur incombe ; ils ont à cœur de se montrer, non pas mercenaires, mais bons pasteurs. Leur lettre manifeste un double souci : affermir les fidèles et relever les apostats[1]. L'Église persé-

1. *Ep.*, VIII, 2-3, p. 487, 7-20 : « Ecclesia stat fortiter in fide, licet quidam, terrore ipso compulsi, sive quod essent insignes personae sive adprehensi timore hominum, ruerunt : quos quidem separatos a nobis non dereliquimus, sed ipsos cohortati sumus et hortamur agere paenitentiam, si quo modo indulgentiam poterint recipere ab eo qui potest praestare, ne, si relicti fuerint a nobis, peiores efficiantur. Videtis ergo, fratres, quoniam et vos hoc facere debetis, ut etiam illi qui ceciderunt, hortatu vestro corrigentes animos eorum, si adprehensi fuerint iterato confiteantur, ut possint priorem errorem corrigere, et alia quae incumbunt vobis, quae etiam et ipsa subdidimus, ut si hi qui in hanc temptationem inciderunt coeperint adprehendi infirmitate et agant paenitentiam facti sui et desiderent communionem, utique subveniri eis debet... » — Ces paroles sont remarquables : *hoc facere debetis... quae incumbunt vobis... subveniri debet.* Elles prouvent que le clergé, même acéphale, de Rome n'hésite pas à prendre une position de commandement à l'égard du clergé désemparé de Carthage. Voilà un de ces faits dont M. Hugo Koch devrait bien rendre compte quand il vient nous apprendre (*Cyprian und der Römische Primat*, Leipzig, 1910) que l'Afrique de saint Cyprien ne reconnaissait à Rome aucune sorte de primauté, en dehors de celle

cutée tient bon, malgré la douleur de certaines défections éclatantes. Il faut exhorter les *lapsi* à la pénitence, dans l'espoir qu'ils obtiendront grâce de Celui qui peut l'accorder. Car il est toujours en leur pouvoir de réparer leur faute par une confession de leur foi devant les magistrats; viennent-ils à tomber malades, on doit avoir égard à leur repentir, et leur accorder la communion. Cette ligne de conduite, arrêtée par un clergé acéphale, est notifiée sans hésitation à Carthage, pour qu'on en fasse son profit.

Cependant la retraite de Cyprien n'avait pas eu le caractère que des relations incomplètes faisaient supposer à Rome. Personnage très en vue, à la tête de l'Église d'Afrique, nommément désigné par les haines païennes comme le grand soutien de la foi, réclamé au cirque et à l'amphithéâtre par ce cri furieux : « Cyprien aux lions[1] ! » il avait cru devoir disparaître un instant pour ne pas compromettre davantage les siens.

Les officiers de Dèce, qui avaient pour mot d'ordre de faire des apostats plutôt que des martyrs[2], ne semblent pas s'être préoccupés beaucoup de découvrir le lieu où il se cachait : on confisqua ses biens[3], d'ailleurs il continua de correspondre avec ses fidèles, les soutenant de ses encouragements et vivant par le cœur au milieu d'eux. Quand le sous-diacre Crementius rapporta de Rome deux lettres, l'une adressée au primat de Carthage et lui notifiant le glorieux martyre du pape Fabien, l'autre sans adresse ni signature, mais déconcertante par sa rédaction et sa tenue matérielle — c'est sans doute la lettre même que nous venons d'analyser, — il ne put en croire ses yeux et renvoya cette lettre à Rome pour avoir des explications[4]. Déjà le sang chrétien avait coulé en Afrique. Le nom de Mappalicus fut des premiers inscrit au martyrologe : Cyprien célèbre son triomphe, dans une admirable lettre aux martyrs et confesseurs[5]. Mais à la persécution

résultant de la priorité *chronologique* d'investiture donnée par le Seigneur à Pierre.

1. Voir *Ep.*, LIX, 6, p. 673. — 2. *Ep.*, LVI, 2, p. 649, 20-22. — 3. *Ep.*, LXVI, 4, p. 729, 15. — 4. *Ep.*, IX.

5. *Ep.*, X. — Sur l'acception et la distinction des mots *confessor* et

venaient s'ajouter des désordres intérieurs qui excitaient toute la sollicitude de l'évêque. D'une part, certains confesseurs de la foi, dans l'exaltation du témoignage rendu à Dieu, oubliaient toute modestie et devenaient une cause de scandale [1]. D'autre part, il se trouvait des prêtres assez oublieux de ce qu'ils devaient à Dieu et à leur évêque pour entreprendre de réconcilier des apostats, sans exiger aucune pénitence, sans attendre l'exomologèse, ni l'imposition des mains de l'évêque et du clergé : ils les admettaient d'emblée à la communion eucharistique [2]. Les grands coupables en cela n'étaient pas ces apostats, dont l'empressement pouvait s'excuser, mais

martyr dans la langue de saint Cyprien, voir P. DE LABRIOLLE, *Martyr et confesseur*, dans *BALAC.*, t. I, p. 50-53, 1911, et surtout J. ERNST, *Der Begriff von Martyrium bei Cyprian*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1913, p. 328-353. Est *confessor* quiconque a rendu témoignage de sa foi, dans le danger; est *martyr*, au sens strict, qui est mort pour sa foi, au sens large, qui a enduré des tourments pour sa foi. Cette distinction résulte de textes tels que *Ep.*, LV, 5, p. 627, 8-9 : « Presbytero Moyse tunc adhuc confessore nunc iam martyre subscribente. » *Ep.*, XII, 1, p. 503, 11-13 : « Cum voluntati et confessioni nostrae in carcere et vinculis accedit et moriendi terminus, consummata martyrii gloria est. » *Ep.*, LXI, 4, p. 698, 2-3 : « Ad hoc vos fortasse revocavit (Deus), ne gloria esset occulta, si foris essent confessionis vestrae consummata martyria. » *Ep.*, LXXVI, 1, p. 828, 6; X, 2, p. 492, 2; LXVI, 7, p. 731, 15; XVII, 2, p. 522, 4; XIX, 2, p. 525, 16; XXXVI, 2, p. 573, 20-21. — Mappalicus figure au *Kalendarium Carthaginense* à la date du 18 avril (RUINART, *Acta sincera*).

1. *Ep.*, XI, I, p. 496, 11-18.

2. *Ep.*, XV, 1, p. 514, 4-13. — Cyprien parle aux confesseurs : « (Quidam presbyteri) nec timorem Dei nec episcopi honorem cogitantes, cum vos ad me litteras direxeritis quibus examinari desideria vestra et quibusdam lapsis pacem dari postulastis, cum persecutione finita convenire in unum cum clero et recolligi coeperimus, illic contra Evangelii legem, contra vestram quoque honorificam petitionem, ante actam paenitentiam, ante exomologesin gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam, offerre pro illis et eucharistiam [dare], i. e. sanctum Domini corpus profanare audeant... » *Ib.*, 2, p. 514, 18-515, 3 : « Praepositorum est praeceptum tenere et vel properantes vel ignorantes instruere, ne qui ovium pastores esse debent lanii fiant. Ea enim concedere quae in perniciem vertant, decipere est; nec erigitur sic lapsus, sed per Dei offensam magis impellitur ad ruinam. Vel ex vobis itaque discant, quando docere debuerant. Petitiones et desideria vestra episcopo servent, ad pacem vobis petentibus dandam maturum et pacatum tempus expectent. »

bien les pasteurs imprudents, devenus « bouchers » de leurs ouailles. Au moins fallait-il se donner le temps d'en référer à l'évêque, et procéder avec quelque maturité en des conjonctures si graves. La doctrine de l'Évangile, comme les exemples des anciens martyrs, exige que les titres de chacun soient exactement pesés ; ceux qu'on réconciliera doivent être désignés nommément [1]. Il ne saurait être question de réconciliation en masse, comme le prétendent certains confesseurs, qui délivrent, paraît-il, des billets de communion collectifs, en forme impérative [2]. Un tel procédé est inouï : il ne peut servir qu'à rendre odieuse la personne de l'évêque, obligé par office de s'opposer à ces requêtes indiscrètes.

Mêmes plaintes dans la lettre suivante [3]. L'évêque ne peut garder plus longtemps le silence sur des abus sans précédent. Il y va de l'autorité épiscopale, il y va du salut de ceux qu'on trompe en prétendant les sauver. Une véritable pénitence est la condition nécessaire du pardon [4]. En dispenser les cou-

1. *Ep.*, XV, 3.

2. *Ep.*, XV, 4, p. 516, 2-13 : « Sed et illud ad diligentiam vestram redigere et emendare debetis, ut nominatim designetis eos quibus pacem dari desideratis. Audio enim quibusdam sic libellos fieri ut dicatur : « Communicet ille cum suis », quod nunquam omnino a martyribus factum est, ut incerta et caeca petitio invidiam nobis postmodum cumulet. Late enim patet quando dicitur « ille cum suis », et possunt nobis et viceni et triceni et amplius offerri qui propinqui et adfines et liberti ac domestici esse adseverentur eius qui accepit libellum. Et ideo peto ut eos quos ipsi videtis, quos nostis, quorum paenitentiam satisfactioni proximam conspicitis, designetis nominatim libello et sic ad nos fidei ac disciplinae congruentes litteras dirigatis. »

3. *Ep.*, XVI, 1.

4. *Ep.*, XVI, 2, p. 518, 13-519, 5 : « Haec qui subtrahit fratribus nostris decipit miseros : ut qui possunt agentes paenitentiam veram Deo qua patri et misericordi iam precibus et operibus suis satisfacere, seducantur, ut magis pereant et qui erigere se possunt plus cadant. Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesin veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant, nunc crudo tempore, persecutione adhuc perseverante, nondum restituta Ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, Eucharistia illis datur.... »

pables, c'est leur fermer à tout jamais le recours à la grâce et participer à leur sacrilège. Telles sont les leçons que Cyprien se sent pressé de donner aux siens. Dieu l'avertit sans relâche[1] : par des visions nocturnes, par des paroles que l'Esprit-Saint met sur les lèvres de jeunes voyants. Que ceux qui ne craignent pas l'homme, songent du moins au jugement de Dieu. Une troisième fois, Cyprien affirme sa compassion pour les victimes de la persécution[2], victimes qu'il se gardera bien de désespérer : la miséricorde divine peut les guérir, encore faut-il que les causes soient mûrement examinées et jugées en leur temps. Il aura égard aux recommandations des martyrs, mais rien ne peut excuser l'usurpation de pouvoir commise par certains prêtres[3]. Si le jugement de l'évêque est requis pour le pardon de moindres fautes, combien plus ne l'est-il pas au sujet de péchés énormes! Il faut traiter avec douceur les frères tombés, en attendant la sentence collective des évêques.

Ces instructions pressantes ne semblent pas avoir porté aussitôt leurs fruits. Cyprien se plaint de n'avoir pas reçu de réponse à ses précédentes lettres. Il répète qu'il ne tient nullement le sort des apostats pour désespéré, ni la recommandation des martyrs pour non avenue. Dans les cas urgents[4],

1. *Ep.*, XVI, 4.

2. *Ep.*, XVII, 1, p. 521, 10-522, 2 : « Compatior ego, condoleo fratribus nostris, qui lapsi et persecutionis tempore prostrati partem nostrorum viscerum secum trahentes parem dolorem nobis suis vulneribus intulerunt : quibus potens est divina misericordia medellam dare. Properandum tamen non puto nec incaute aliquid et festinanter gerendum, ne dum temere pax usurpatur divinae indignationis offensa gravius provocetur. Fecerunt ad nos de quibusdam beati martyres litteras petentes examinari desideria sua. Cum pace nobis omnibus a Domino prius data ad Ecclesiam regredi coeperimus, examinabuntur singula praesentibus et iudicantibus vobis. »

3. *Ep.*, XVII, 2.

4. *Ep.*, XVIII, 1, p. 523, 16-524, 8 : « Quoniam tamen video facultatem veniendi ad vos nondum esse et iam aestatem coepisse, quod tempus infirmitatibus adsiduis et gravibus infestat, occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit et exitus urgere coeperit, apud diaconum quoque exomologesin

c'est-à-dire en danger de mort, l'exomologèse peut être reçue et la réconciliation conclue, à défaut de l'évêque, par le ministère d'un prêtre quelconque ou même d'un diacre. Pénitents et catéchumènes ont droit à toute la sollicitude de l'Église.

Enfin le clergé de Carthage donne signe de vie à son évêque. Consolé par la lettre qu'il a reçue, Cyprien rappelle qu'il n'y a pas de réconciliation sans pénitence, ni de pénitence vraie hors de la soumission aux pasteurs légitimes[1]. Il réitère son invitation à attendre la réunion des évêques. Conviendrait-il que des apostats rentrassent dans l'Église avant des confesseurs exilés pour leur foi? Au reste, la persécution continue de faire rage : ceux que presse l'ardeur de la pénitence peuvent encore moissonner la couronne du martyre[2].

Cependant, les nouvelles parvenues à Rome dans les premiers temps de la persécution, et qui présentaient plus ou moins Cyprien comme un faux pasteur, appelaient un démenti. Cyprien sent le besoin d'expliquer que, s'il a cru devoir se dérober pour un temps, il n'en restait pas moins présent par sa sollicitude au milieu de son troupeau[3]. Il en fournit la preuve en adressant à Rome le recueil de treize lettres pastorales écrites depuis le commencement de la crise[4]. Il y joint un exposé complet des principes directeurs de sa conduite soit à l'égard du clergé, soit à l'égard des confesseurs, soit à l'égard des apostats[5].

facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt. »

Sur ce ministère anormal du diacre, on peut voir l'abbé P. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897.

1. *Ep.*, XIX, 1.

2. *Ep.*, XIX, 2, p. 526, 13-17 : « Qui si nimium properant, habent in sua potestate quod postulant, tempore ipso sibi plus quam quod postulant largiente. Acies adhuc geritur et agon cotidie celebratur. Si commissi vere et firmiter paenitent, et fidei calor praevalet, qui differri non potest, potest coronari. »

3. *Ep.*, XX.

4. *Ep.*, XX, 2, p. 527, 17. *Epp.*, V-VII; X-XIX.

5. *Ep.*, XX, 2 et 3. — La lettre de Rome ne faisait pas allusion aux *libelli* concédés par des martyrs. Cyprien en parle à plusieurs reprises,

La situation s'aggravait, par l'indiscrétion de certains confesseurs. L'un d'eux, nommé Lucien, homme de foi robuste, mais esprit quelque peu borné, avait distribué à profusion, tant au nom d'un martyr Paul qu'au nom du jeune confesseur Aurelius, le premier déjà mort, le second encore vivant, des billets de communion. Les lettres qu'il échangeait avec un autre confesseur, Celerinus[1], donnent meilleure idée de l'exaltation sainte qui régnait dans ces milieux que du bon équilibre des esprits. Le même Lucien prenait encore sur lui de notifier à l'évêque de Carthage, et par lui à tout l'épiscopat, la décision prise par les confesseurs à l'égard des *lapsi* de leur connaissance[2]. Heureusement, Cyprien pouvait s'appuyer sur la sagesse et la modération de certains collègues, comme l'évêque Caldonius avec qui il correspond, en attendant une réunion plénière de l'épiscopat[3], et sur la fidélité de certains confesseurs, tels que Celerinus, bien différent de son correspondant Lucien[4]. Mais il ne pouvait se dispenser de combattre, près de son clergé, les agissements de Lucien et autres[5]. Une seconde fois il réunit tout ce faisceau de lettres et l'expédie à Rome[6], en l'appuyant d'un nouveau message destiné à faire la pleine lumière. Il écrivait par le même courrier aux confesseurs romains[7] emprisonnés pour

Epp., XV, 3; XVI, 3; XVII, 1; XVIII, 1; XIX, 2; XX, 3, afin de bien spécifier dans quelle mesure il en tient compte, parce que la question était très actuelle en Afrique. Il serait excessif d'en conclure qu'il faisait alors de la possession d'un tel *libellus* une condition *sine qua non* de la réconciliation. — Cf. POSCHMANN, *ZSKT.*, 1913, p. 29-35.

1. *Epp.*, XXI et XXII. — Celerinus s'était trouvé parmi les confesseurs de la foi à Rome, comme il ressort de XXI, 3, p. 531, 22; XXII, 1, p. 533, 10-11; et de *Ep.*, XXXVII, 1, p. 576, 5.

2. *Ep.*, XXIII. Voici la teneur de cet étrange billet : « Universi confessores Cypriano Papati S. Scias nos universos quibus ad te ratio constiterit quid post commissum egerint dedisse pacem, et hanc formam per te et aliis episcopis innotescere volumus. Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere. Praesente de clero et exorcista et lectore Lucianus scripsit. »

3. *Epp.*, XXIV et XXV. Cf. XXVII, 3, p. 543, 1.

4. *Ep.*, XXVII, 3, p. 543.

5. *Ep.*, XXVI.

6. *Ep.*, XXVII, accompagnée des *Epp.* XXI-XXVI.

7. *Ep.*, XXVIII.

la foi, les félicitant d'allier à une fermeté inébranlable un sentiment exact de l'ordre établi par le Christ dans son Église.

Enfin Rome est éclairée : une double réponse arrive au primat de Carthage, l'une émanée du clergé et due à la plume habile de Novatien[1], l'autre émanée des confesseurs encore détenus en prison[2]. En communiquant à son clergé[3] ces deux lettres très fermes, très vaillantes, et vraiment telles qu'il les pouvait souhaiter, Cyprien recommande de leur donner une grande publicité, afin de contenir les esprits en attendant la réunion du concile. De plus, comme certains persistent à exiger leur réintégration au nom du martyr Paul, il communique tant au clergé de Carthage qu'à celui de Rome[4] la lettre insolente qu'il a reçue des confesseurs africains, avec la réponse très digne et très habile qu'il y a faite[5]. Après avoir cité la parole du Seigneur confiant à Pierre les clefs du royaume et rappelé que la divine constitution de l'Église repose sur le pouvoir épiscopal, l'évêque s'étonnait de l'audace de quelques apostats qui osaient parler au nom de l'Église. A ces prétentions insoutenables il opposait[6] l'humilité de certains autres apostats qui, conscients de leur faute, remettaient humblement leur cause à la discrétion de l'évêque. Enfin il invitait les auteurs de la sommation qui lui était parvenue à la lui renvoyer, revêtue de toutes leurs signatures, afin qu'il sût à qui il devait répondre.

Les prêtres de Carthage se trouvaient tous les jours en face de cas de conscience angoissants. Cyprien les félicite[7] d'avoir

1. *Ep.*, XXX. — 2. *Ep.*, XXXI. — 3. *Ep.*, XXXII. — 4. *Ep.*, XXIX et XXXV. — 5. *Ep.*, XXXIII. La lettre des *lapsi* qui a provoqué cette réponse, est perdue.

6. *Ep.*, XXXIII, 2, p. 567, 9-18 : « Scripserunt autem mihi quidam de lapsis humiles et mites et trementes ac metuentes Deum et qui in ecclesiis semper gloriose et granditer operati sunt et opus suum nunquam Domino imputaverunt, scientes illum dixisse (*Luc.*, XVII, 10) : *Et cum haec omnia feceritis, dicite : servi supervacui sumus, quod debuimus facere fecimus.* Quae illi cogitantes et quamvis libello a martyribus accepto, ut tamen ad Dominum satisfactio ipsa admitti possit, orantes scripserunt mihi se delictum suum cognoscere et paenitentiam veram agere, nec ad pacem temere aut inportune properare, sed expectare praesentiam nostram... »

7. *Ep.*, XXXIV, 1.

refusé la communion au prêtre Gaius de Dida et à son diacre, coupables d'avoir communié avec les *lapsi*, en dépit d'avertissements réitérés. Il renouvelle, sous la menace d'excommunication, ses instructions précédentes[1]. Sur le cas de deux sous-diacres et d'un acolyte qui, après un égarement passager, venaient de reparaître, il refuse de porter une sentence définitive avant la réunion des évêques[2]. Que les coupables s'abstiennent provisoirement de participer aux distributions mensuelles faites aux clercs, non pas précisément comme frappés de suspense, mais comme se tenant à la disposition de l'autorité ecclésiastique. Ainsi que les précédentes, ces lettres sont adressées par Cyprien à Rome[3].

En même temps qu'il contenait tous les siens dans le devoir, il honorait devant l'Église les confesseurs les plus méritants, par des promotions dans son clergé. Une série de lettres nous révèle les noms du confesseur Optat[4], de lecteur promu sous-diacre; du jeune Aurelius[5], sorti victorieux d'une double épreuve et choisi comme lecteur; de Celerinus[6], digne rejeton d'une famille de martyrs, choisi lui aussi comme lecteur et destiné à l'honneur du sacerdoce; de Numidicus[7], laissé comme mort après avoir héroïquement confessé sa foi et vu son épouse expirer à ses côtés dans les flammes; celui-ci devient prêtre de Carthage.

Il nous faut maintenant demander à l'Église de Rome ce qu'elle pensait de l'attitude prise par Cyprien dans la question des *lapsi*. Nous l'apprenons surtout par deux lettres du clergé romain[8], auxquelles il faut joindre une lettre des confesseurs romains[9], pareillement adressée au primat de Carthage.

La première lettre, écrite par Novatien au nom du clergé, est un document très grave, d'une forme littéraire achevée, où l'Église romaine rappelle les principes et félicite Cyprien

1. *Ep.*, XXXIV, 3. — 2. *Ep.*, XXXIV, 4.
3. *Ep.*, XXXV, accompagnée d'une lettre aujourd'hui perdue et de *Epp.* XXXIII-XXXIV.
4. *Ep.*, XXIX. — 5. *Ep.*, XXXVIII. — 6. *Ep.*, XXXIX. — 7. *Ep.*, XL.
8. *Epp.*, XXX et XXXVI.
9. *Ep.*, XXXI.

de les avoir appliqués sans faiblesse[1]. Ceux-là méritent un double éloge qui, non contents d'obéir à Dieu, seul juge des consciences, veulent encore s'assurer l'approbation de leurs frères. Cyprien a donné ce grand exemple, comme il convenait à son caractère, comme il importait pour l'affermissement de la discipline commune. Est-il d'ailleurs rien de plus avantageux en temps de paix et rien de plus nécessaire devant l'ennemi persécuteur, que de maintenir la juste sévérité du gouvernement divin[2]? Cette conviction n'est pas, dans le clergé romain, de fraîche date ni suggérée par les récentes épreuves : c'est une tradition d'antique sévérité, d'antique foi, d'antique discipline, enracinée dans cette Église dont l'Apôtre disait que sa foi est annoncée par le monde entier; tradition glorieuse, dont on ne peut déchoir sans crime. Contre ceux dont l'apostasie s'est couverte d'un certificat complaisant, et plus encore contre ceux qui ont souillé leurs âmes, leurs mains et leurs bouches par des sacrifices idolâtriques, Rome s'est déjà prononcée[3] : ce n'est pas elle qui

1. *Ep.*, XXX, 1. — La lettre est expressément attribuée à Novatien par Cyprien, *Ep.*, LV, 5, p. 627, 7.

2. *Ep.*, XXX, 2, p. 549, 17-550, 13 : « Quid enim magis aut in pace tam aptum aut in bello persecutionis tam necessarium quam debitam severitatem divini vigoris tenere? Quam qui remiserit, instabili rerum cursu erret semper necesse est... Nec hoc nobis nunc nuper consilium cogitatum est nec haec apud nos adversus inprobos modo supervenerunt repentina subsidia, sed antiqua haec apud nos severitas, antiqua fides, disciplina legitur antiqua, quoniam nec tantas de nobis laudes Apostolus protulit dicendo (*Rom.*, I, 8) quia fides vestra praedicatur in toto mundo, nisi iam exinde vigor iste radices fidei de temporibus illis mutuatus fuisset, quarum laudum et gloriae degenerem fuisse maximum crimen est. »

3. *Ep.*, XXX, 3, p. 550, 21-551, 26 : « Hoc nos non falso dicere superiores nostrae litterae probaverunt, in quibus vobis sententiam dilucida expositione protulimus adversus eos qui se ipsos infideles inlicita nefariorum libellorum professione prodiderant... Necnon etiam contra illos quoque qui inlicitis sacrificiis manus suas atque ora polluerant pollutis ante mentibus propriis, unde etiam sunt ipsae manus atque ora polluta, fidem nostram consensumque monstravimus. Absit enim ab Ecclesia romana vigorem suum tam profana facilitate dimittere et nervos severitatis eversa fidei maiestate dissolvere, ut cum adhuc non tantum iaceant sed et cadant eversorum fratrum ruinae, properata nimis remedia communicationum utique non profutura praestentur, et nova per misericordiam falsam vulnera veteribus

prendra l'initiative d'énerver le gouvernement ecclésiastique par une indulgence profane. Or ne serait-ce pas vouloir consommer des ruines déjà lamentables, que de brusquer la réconciliation, d'ajouter, par une commisération mal entendue, à des plaies encore béantes de nouvelles plaies, et de ravir à des infortunés l'unique recours de la pénitence? Quelle guérison espérer si le médecin, au lieu de panser la plaie, se contente de la bander sommairement, pour y enfermer le mal, et empêche le temps de faire son œuvre? Ce n'est pas là un traitement, mais un homicide. A Rome on prend au sérieux l'Évangile. Cyprien pourra lire, dans la lettre que lui écrivent les glorieux confesseurs, qu'ils ont repoussé toute requête indiscrète en faveur des *lapsi*[1], avec d'autant plus de fermeté qu'eux-mêmes avaient livré leurs membres aux bourreaux. Il pourra lire encore, dans la lettre de l'Église de Rome aux chrétiens de Sicile[2], comment elle entend la fermeté chrétienne. Toutefois, Rome ne veut rien précipiter en attendant d'avoir pu donner à l'évêque d'illustre mémoire, Fabien, un successeur qui traitera en toute autorité et sagesse la cause des *lapsi*. Mais elle approuve entièrement la conduite de Cyprien, qui a voulu réserver cette question jusqu'à la paix de l'Église. C'est en présence de l'épiscopat réuni, des prêtres, diacres, confesseurs et laïques fidèles, qu'il convient de l'examiner : il serait odieux de vouloir faire peser sur une seule tête la responsabilité des mesures de rigueur, et imprudent de vouloir relever tant de ruines morales sans le concours de toute l'Église. Présentement, on ne peut que demander à Dieu, pour les *lapsi*, une pénitence réelle et la patience nécessaire[3]. Qu'ils n'ajoutent pas aux épreuves extérieures

transgressionis vulneribus imprimantur, ut miseris ad eversionem maiorem eripiatur et paenitentia. Ubi enim poterit indulgentiae medicina procedere, si etiam ipse medicus intercepta paenitentia indulget periculis, si tantummodo operit vulnus nec sinit necessaria temporis remedia obducere cicatricem? Hoc non est curare, sed si dicere verum volumus, occidere. »

1. *Ep.*, XXX, 4. — Comparer le langage des confesseurs, *Ep.*, XXXI, 6-8. — Cyprien citera lui-même *Ep.*, XXX, 5, dans sa lettre à Antonianus, *Ep.*, LV, 5. — 2. *Ep.*, XXX, 5.

3. *Ep.*, XXX, 6; notamment p. 554, 14-17 : « Maxime enim illis con-

de l'Église une sédition intérieure; qu'ils réparent leur faute par l'humilité, qu'ils frappent à la porte, mais ne se permettent pas de l'enfoncer. Leur place est au seuil de l'Église : qu'ils ne le franchissent pas. Leurs larmes et leurs gémissements seront la recommandation la plus efficace. S'ils se rendent parfaitement justice, ils hésiteront même à demander leur réhabilitation[1]; du moins apporteront-ils à leur demande toute la discrétion, toute la soumission que doit inspirer la pensée du jugement divin. Laissant donc en suspens la question d'ensemble, le clergé romain[2], après avoir pris conseil

gruit verecundia quorum in delictis damnatur mens inverecunda. Pulsent sane fores, sed non utique confringant. Adeant ad limen Ecclesiae, sed non utique transiliant. »

1. *Ep.*, XXX, 7, p. 555, 4-10 : « Immo si dedecoris admissi magnitudinem perhorrescunt, si pectoris et conscientiae suae letalem plagam et sinuosi vulneris altos recessus vere medica manu tractant, erubescant et petere : nisi quia maioris est rursum et periculi et pudoris auxilium pacis non petisse. Sed hoc totum in sacramento, sed in ipsius postulationis lege temporis facto temperamento, sed postulatione demissa, sed prece subdita. » — L'emploi du mot *sacramentum* est ici très remarquable. C'est, à notre connaissance, la première fois qu'il se rencontre sous la plume d'un écrivain ecclésiastique pour désigner la discipline de la pénitence. D'ailleurs nous sommes encore très loin de l'acception technique de *sacrement*. Il n'y a ici qu'une allusion assez vague aux lois posées par l'Eglise. Rapprocher *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4. 6. 7. 15. 19, pp. 213, 11; 215, 7; 215, 11; 224, 12; 227, 19. Quant à *temperamentum*, le sens exact est ici *discrétion, réserve*. C'est le même sens que l'on retrouve au paragraphe suivant dans l'expression *lapsorum curam mediocriter temperandam*, qui ne vise nullement un *adoucissement* de la discipline, comme l'a cru Funk, *KGAU.*, t. I, p. 160, Paderborn, 1897. Ce contresens a été relevé par le R. P. Stufler, *ZSKT.*, 1907, p. 597-598.

2. *Ep.*, XXX, 8, p. 555, 22-556, 15 : « Cuius temperamenti moderamen nos hic tenere quaerentes, diu et quidem multi et quidem cum quibusdam episcopis vicinis nobis et adpropinquantibus et quos ex aliis provinciis longe positis persecutionis istius ardor deiecerat, ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus, sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credidimus, ut interim dum episcopus dari a Deo nobis sustinetur, in suspenso eorum qui moras possunt dilationis sustinere causa teneatur, eorum autem quorum vitae suae finem urgens exitus dilationem non potest ferre, acta paenitentia et professa frequenter suorum detestatione factorum, si lacrimis, si gemitibus, si fletibus dolentes ac vere paenitentes animi signa prodiderunt, cum spes vivendi secundum hominem nulla substiterit, ita demum caute et sollicite subveniri, Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera, nobis

d'évêques voisins et d'autres d'évêques encore, amenés de loin par la persécution, s'est abstenu de rien innover, réservant au futur évêque le soin de statuer définitivement sur le sort des *lapsi*. Mais eu égard à la nécessité pressante des moribonds qui ne peuvent pas attendre, il admet que, s'ils ont fait pénitence et donné des marques répétées de conversion, on peut les assister sous toute réserve : Dieu sait ce qu'il fera de ces pénitents!

Le ton de cette lettre est notablement plus sévère, moins abandonné, moins évangélique que le ton des lettres adressées par saint Cyprien à ses ouailles; l'approbation donnée à la conduite de l'évêque s'enveloppe de formules diplomatiques où perce une affectation de sévérité et comme une sorte de regret de pardonner; le contraste est sensible avec ces accents partis du cœur, auxquels Cyprien nous avait habitués. Mais enfin, l'approbation est réelle sur tous les points, malgré un souci évident de ne pas engager l'avenir[1].

Dans la seconde lettre, qui paraît bien de la même plume[2], le clergé romain exprime à Cyprien la sympathie due à son courage, en même temps que son indignation contre les entreprises qu'il lui faut réprimer. A quoi pensent ces téméraires qui, en pleine persécution de l'Église, revendiquent

tamen anxie curantibus ut nec pronam nostram inprobi homines laudent facilitatem nec vere paenitentes accusent nostram quasi duram crudelitatem. »

1. M. C. H. Turner, *Studies in early Church History*, p. 119, trouve dans cette lettre « the uncompromising exclusion of all the lapsed from any hope of restoration to Church communion ». Que ce fût dès lors chez Novatien une « idée de derrière la tête », je ne suis pas éloigné de le croire; mais il s'était bien gardé de l'exprimer trop crûment, et l'analyse de cette même lettre par M. Turner, p. 115, marquait très justement cette réserve : « No readmissions will be granted to the lapsed at Rome... until the persecution has ceased. »

2. L'identité du rédacteur pour ces deux pièces, vraisemblable *a priori*, est suffisamment garantie par leurs caractères littéraires. Je relèverai seulement un détail de style assez suggestif. On lit *Ep.*, xxx, 2, p. 549, 17, 18 : « Quid enim magis aut in pace tam aptum aut in bello persecutionis tam necessarium »; 4, p. 552, 8 : « Cum nulli magis tam congruens esset »; et *Ep.*, xxxvi, 2, p. 573, 26 : « Ut merito nulli magis tam sit competens. » Cet emploi anormal de *magis tam* paraît bien un trait personnel.

leur propre paix comme un droit[1]? Ne se condamnent-ils pas eux-mêmes en revendiquant ce que, d'autre part, ils assurent déjà tenir? Et que n'attendent-ils le jugement de ceux qui, seuls, peuvent leur donner la paix, des évêques? Comment accordent-ils leurs prétentions avec l'Évangile? et avec les exemples des anciens martyrs? Mais, il faut l'espérer, le temps aura raison de ces révoltes. Déjà Cyprien a fait justice de Privat de Lambèse[2], un intrigant qui a voulu mettre Rome dans ses intérêts. Mais Rome sait à quoi s'en tenir sur le compte de Privat, dont l'émissaire était déjà percé à jour avant que Cyprien l'eût dénoncé.

A considérer l'ensemble de cette correspondance, qui appartient à la vacance du siège apostolique, nous y voyons marqués deux courants de doctrine. Un premier courant, localisé en Afrique, est représenté par ces prêtres qui pratiquaient, sans hésitation ni mesure, la réconciliation des *lapsi*, sur la recommandation des confesseurs. Un autre courant, de doctrine plus ferme, règne à la fois en Afrique et à Rome. Il ne semble pas possible de le dédoubler, car les différences de langage que nous avons relevées, entre saint Cyprien et ses correspondants romains, n'atteignent pas le fond des choses, au moins de façon appréciable : par la plume habile de Novatien, le clergé de Rome souligne l'antique sévérité de la tradition romaine et enveloppe son approbation de précautions infinies; mais, en somme, il ne manifeste ni éloignement ni surprise devant les deux articles principaux du programme exposé par Cyprien : à l'égard des *lapsi* en général, attitude réservée, mais encourageante pour tous ceux qui donnent de

1. *Ep.*, XXXVI, 1, p. 573, 3-11 : « Quos quidem satis mirati sumus ad hoc usque prosilire voluisse ut tam urgenter et tam immaturo atque acerbo tempore, in tam ingenti et immenso crimine atque delicto pacem sibi non adpeterent quam vindicarent, immo iam et in caelis habere se dicerent. Qui si habent, quid petunt quod tenent? Si autem non habere illos probatur hoc ipso quod petunt, cur non iudicium eorum sustinent a quibus petendam pacem, quam utique non habent, putaverunt? Quod si aliunde praerogativam communicationis habere se credunt, cum Evangelio illam conferre conentur. »

2. *Ep.*, XXXVI, 4.

vrais gages de repentir et dont le cas exige seulement d'être tranché d'après une loi uniforme, arrêtée en concile; à l'égard des moribonds, réconciliation d'urgence, sous réserve du jugement de Dieu, qui seul voit le fond des cœurs. Dès sa première lettre au clergé de Carthage, le clergé de Rome avait pris l'initiative de cette direction ferme et prudente; il ne devait pas s'en départir.

Cyprien n'avait jamais été d'autre sentiment. Nous l'avons cité assez largement pour mettre sa vraie pensée hors de doute; on sait d'ailleurs qu'il absolvait d'autres grands péchés, tels que l'hérésie ou le schisme. Dans une lettre postérieure de plusieurs années, sur la question baptismale, combattant l'usage romain de recevoir simplement à pénitence les transfuges de l'hérésie ou du schisme sans leur réitérer le baptême, il distingue entre les fidèles jadis baptisés dans l'Église catholique et passés ultérieurement à l'hérésie ou au schisme, et les hérétiques ou schismatiques baptisés hors de l'Église : les premiers sont de vrais chrétiens, on peut les réintégrer simplement dans l'Église[1]; mais les autres n'ont jamais été chrétiens, ils ne peuvent entrer dans l'Église sans avoir reçu un vrai baptême. Ce texte est révélateur des principes généraux de Cyprien en matière de pénitence.

Mais il faut écarter l'objection fondée sur un passage du troisième livre *Ad Quirinum*. Dans ce répertoire scripturaire à l'usage des prédicateurs de la doctrine chrétienne, Cyprien a écrit cette phrase[2] : *Non posse in Ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit,* et il l'appuie de trois textes bibliques : les textes de saint Matthieu et de saint Marc relatifs au blasphème du Saint-Esprit, et un texte du premier livre des Rois, sur le péché contre Dieu. On ne peut contester que l'idolâtrie est, au premier chef, un péché contre Dieu. Si le péché contre Dieu

1. *Ep.*, LXXI, 2, p. 772, 20-773, 2 : « Quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet hic baptizatos esse et a nobis ad haereticos transisse, si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant, satis sit in paenitentia manum imponere, ut quia ovis iam fuerat, hanc ovem abigeatam et errabundam in ovile suum pastor recipiat. »

2. *Testimoniorum ad Quirinum*, III, 28, p. 142, 6-7, appuyé sur *Matt.*, XII, 32; *Marc.*, III, 28-29; I *Sam.*, II, 25.

est irrémissible par le ministère de l'Église, l'Église ne peut donc rien pour les idolâtres. Telle serait la doctrine enseignée *ex professo* par Cyprien : on en conclut qu'il était opposé, en principe, à la réconciliation des idolâtres.

Malheureusement pour cette argumentation[1], Cyprien a pris soin de se commenter lui-même et de dissiper tout malentendu, par l'usage qu'il fait, en divers passages de ses écrits, soit des mêmes textes bibliques, soit du principe énoncé dans le troisième livre *Ad Quirinum*. Dans le livre *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, postérieur de sept ans à la persécution de Dèce, il ramène le texte du livre des Rois[2], entre beaucoup d'autres, pour établir cette proposition : *Non facile ignoscere Deum idololatris*. Il n'est donc plus question de rémission impossible, mais seulement de rémission difficile ; difficile, faute d'intercession efficace entre le pécheur et Dieu. En affirmant cette difficulté, Cyprien n'a pas entendu déclarer qu'elle fût insurmontable, ni déprécier l'intercession de l'Église, dont il a tant de fois proclamé la vertu, précisément au sujet de ce péché d'idolâtrie. Quant au blasphème du Saint-Esprit, il y fait déjà allusion dans une des lettres que nous venons de parcourir, et précisément à propos des *lapsi*. Est-ce pour déclarer leur péché irrémissible dans l'Église? Nullement : c'est au contraire pour stigmatiser la cruauté de ceux qui, en dissimulant la nécessité de la pénitence, travaillent à damner les âmes. Il ne faut pas, dit-il[3], cacher aux pécheurs ces menaces terribles de Dieu : ce serait les induire en une erreur fatale, et, alors qu'ils peuvent, au prix d'une sincère pénitence, satisfaire, par leurs prières et leurs œuvres, Dieu père de miséricorde, les égarer ; ce serait, au lieu du relèvement possible, préparer une chute plus profonde. Enfin il a eu occasion de s'expliquer, dans le traité *De lapsis*,

1. L'objection est formulée par Harnack, *RE.*[3], t. XIV, p. 320, 16.
2. *Ad Fortunatum*, 4, p. 325, 5-7.
3. *Ep.*, xvi, 2, p. 518, 13-17 : « Haec qui subtrahit fratribus nostris, decipit miseros : ut qui possunt, agentes paenitentiam veram, Deo qua patri et misericordi iam precibus et operibus suis satisfacere, seducantur, ut magis pereant, et qui erigere se possunt, plus cadant. » — Cyprien vient de citer *Marc.*, iii, 28-29.

sur ce que peuvent ou ne peuvent pas l'Église ou les prêtres pour le pardon des péchés. Ils peuvent ce que rend possible le repentir du pécheur : Dieu est prêt à y souscrire et ne demande qu'à accueillir l'intercession, à ratifier l'absolution. Cela est vrai des péchés dits « péchés contre Dieu », aussi bien que des autres[1]. Or, il importe de le remarquer, la dénomination de « péché contre Dieu » n'est pas restreinte à la seule idolâtrie : elle convient également, selon le langage de

1. *De lapsis*, 17, p. 249, 18-22 : « Veniam peccatis quae *in ipsum* commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Homo Deo maior non potest esse, nec remittere aut donare indulgentia *sua* servus potest quod in Dominum delicto graviore commissum est... » — Le *sua* marque la limite essentielle du pardon prononcé ici-bas. Une ratification divine lui est nécessaire pour qu'il produise son effet au ciel. Cyprien n'entend pas dire que cette ratification puisse faire défaut au vrai pénitent. Cf. *De lapsis*, 29, p. 258, 19-20 : « Dum satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes apud Dominum grata est. » Cf. *Ep.*, XLIII, 3, p. 592, 17.

Ibid., 36, p. 263, 13-15; 24-27 : « Si precem toto corde quis faciat, si veris paenitentiae lamentis et lacrimis ingemescat, si ad veniam delicti sui Dominum iustis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest.... potest ille indulgentiam dare, sententiam suam potest ille deflectere; paenitenti, operanti, roganti potest ignoscere, *potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes.* »

Nous aurons occasion ci-dessous de revoir et de citer plus largement les mêmes textes. Le commentaire de POSCHMANN, *ZSKT.*, 1913, p. 246 sqq., a le mérite de mettre en relief le rôle essentiel des œuvres satisfactoires dans la rémission des péchés après le baptême. Il me paraît moins heureux quant aux relations entre la paix de l'Église et le pardon divin. Selon saint Cyprien, l'absolution sacerdotale a pour effet immédiat de rendre la paix de l'Église; par là même elle rend le pénitent apte au pardon divin, et lui procure infailliblement ce pardon, si par ailleurs il a satisfait à la justice divine. Telle est la doctrine évangélique, enseignée notamment *Ep.*, LVII, 1, p. 651, 3-5 : « Quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in Ecclesia solverentur. » Le pécheur réconcilié avec l'Église se trouve dans les conditions *normales* pour entrer au ciel. Je ne crois pas qu'il faille presser davantage le sens du mot *possent* (ni de *potest*, dans *De lapsis*, 36, p. 268, 25-26). — Au reste, la pensée de Cyprien présente d'étranges lacunes. Voir notamment *De lapsis*, 17, fin, d'où il semblerait résulter qu'en dépit de toutes les intercessions le pardon divin demeure en suspens jusqu'à l'heure du jugement universel.

Cyprien, à toute « violation du temple de Dieu[1] », c'est-à-dire du corps humain consacré par le baptême, donc aussi à l'impudicité, donc aussi à l'homicide. On sait, et tout le monde en convient, que Cyprien n'a jamais rangé l'impudicité parmi les péchés irrémissibles[2]. On ne prouvera pas davantage qu'il y rangeait l'homicide : le texte où l'on a cru parfois apercevoir cette preuve a un tout autre sens : il prouve seulement qu'on ne peut pas entrer *dans le ciel* avec la haine au cœur, non plus qu'avec une volonté homicide[3]. Enfin la notion de péché contre Dieu s'étend plus loin encore, selon Cyprien : à l'abus criminel des biens de ce monde[4]; à la révolte contre les pasteurs légitimes[5]. Il faut donc reconnaître que l'argumentation par laquelle on a cru prouver qu'il tenait le péché d'idolâtrie pour totalement irrémissible porte trop loin, et que, prouvant trop, elle ne prouve rien du tout.

Sa pensée théorique n'était pas inexorable au péché d'idolâtrie. Quant à la ligne de conduite pratique qu'il adopta, elle procède à la fois de cette conviction théorique et de diverses circonstances concrètes : intercession des martyrs, à laquelle il voulait avoir égard; indiscrétion des novateurs, auxquels il fallait absolument donner une leçon; attitude prise par Rome, à laquelle il voulait se conformer[6]. Cela ressort de sa correspondance avec le clergé romain.

1. *Ep.*, LV, 27, p. 645. 9 : « Quisque adulterio templum Dei violat. » Lire toute cette page; et aussi *De habitu virginum*, 2, p. 188.

2. Il le dit expressément, *Ep.*, LV, 20, p. 638, 11-14 : « Nam et moechis a nobis paenitentiae tempus conceditur et pax datur. Non tamen idcirco virginitas in Ecclesia deficit aut continentiae propositum gloriosum per aliena peccata languescit. » Voir d'ailleurs les prescriptions de Cyprien pour un cas particulier, *Ep.*, IV, 4, p. 476, 5-9.

3. *De dominica oratione*, 24, p. 285, 20-21 : « Qui fratrem suum odit homicida est, nec ad regnum [caelorum] pervenit aut cum Deo vivit homicida. »

4. *De habitu virginum*, 11, p. 195, 15-16 : « Nam delinquis et hoc ipso in Deum, si ad hoc tibi ab illo divitias datas credis, ut illis non salubriter perfruaris. ».

5. *Ep.*, LIX, 13, p. 680, 13; 682, 2. — Il n'est pas impossible que Cyprien doive à Tertullien l'idée du péché contre Dieu; mais il en fait un usage fort différent.

6. *Ep.*, XX, 3, p. 528, 23-529, 1 : « Cum videretur et honor martyri-

Trouvons-nous dans la conscience de l'une ou de l'autre communauté, romaine ou carthaginoise, le souvenir d'un temps où l'on ne donnait aucun espoir aux apostats de la persécution? Pour ma part, je ne saurais l'apercevoir, et je ne vois pas qu'il soit jamais question de faire fléchir une règle jusqu'alors inflexible. Il est question seulement d'adapter aux temps nouveaux les anciens principes de l'Église, et cette adaptation, après une longue période de paix, ne va pas sans quelque difficulté; c'est pourquoi l'on sent le besoin de procéder avec ensemble. Cela ne doit pas surprendre. La dernière persécution, celle de Maximin, dirigée seulement contre les chefs des Églises, avait fait peu ou point d'apostats. Celle de Septime Sévère remontait à près d'un demi-siècle : seuls quelques vieillards pouvaient s'en souvenir, et l'on gardait moins volontiers, dans les familles chrétiennes, la mémoire des apostasies que celle des confessions héroïques. Nous voyons Cyprien, en introduisant le confesseur Celerinus dans les rangs de son clergé[1], rappeler les noms de son aïeule Celerina, qui mourut martyre; de ses oncles paternel et maternel, Laurentinus et Egnatius, illustres martyrs; nous ne voyons pas qu'il soit question des *lapsi* des anciennes persécutions. Et cependant, si l'on avait cherché des précédents pour résoudre la question nouvelle, il eût été naturel d'invoquer celui-là, et de nous montrer les anciens *lapsi* postulant longtemps, sinon toujours, leur réintégration dans l'Église. Si la *severitas antiqua,* que Novatien fait sonner si haut, avait comporté cette exclusion illimitée, Novatien n'aurait pas manqué de nous le dire et de rappeler l'application de cette discipline aux *lapsi* du temps de Septime Sévère. Le silence de la double tradition romaine et carthaginoise, sur tous ces points, doit nous détourner d'imaginer un état de choses dont il n'existe aucune trace

bus habendus et eorum qui omnia turbare cupiebant impetus comprimendus et praeterea vestra scripta legissem quae ad clerum nostrum per Crementium hypodiaconum nuper feceratis (*Ep.*, VIII), ut his qui post baptismum infirmitate adprehensi essent et paenitentes communicationem desiderarent subveniretur, standum putavi et cum vestra sententia... »

1. *Ep.*, XXXIX, 3.

ni dans l'histoire du IIIe siècle ni dans l'histoire antérieure [1].

D'autre part, la présence simultanée d'un si grand nombre de *lapsi* constituait dans l'Église un fait sans précédent. Tant que le mot d'ordre des persécuteurs au sujet des chrétiens avait été le mot de Trajan : *Conquirendi non sunt*, les rigueurs exercées par des gouverneurs de provinces n'avaient produit que des défections individuelles; l'histoire de ces défections et des réhabilitations possibles nous échappe presque entièrement. Mais la persécution de Dèce qui, pour la première fois, mit toute la population chrétienne dans l'alternative de l'héroïsme ou de l'apostasie, provoqua sur certains points des défections en masse. Fallait-il procéder d'urgence à des réconciliations en masse, sans se donner le temps ni d'examiner les cas en particulier ni d'exiger des gages de conversion? Telle est la question, réellement nouvelle, qui revient à chaque page de la correspondance de saint Cyprien, et qu'il se refuse à trancher précipitamment de sa propre autorité. En attendant la réunion des évêques, il se borne à opposer aux sommations indiscrètes une fin de non-recevoir, au nom de la tradition [2] : *Nihil innovetur circa lapsorum causam*. Tel est son dernier mot, à la veille de l'élection pontificale : il réserve expressément les droits de l'épiscopat.

En somme, durant cette première période, aucune voix ne s'élève en faveur de l'exclusion, en masse et sans terme, des *lapsi*. Non seulement aucune voix ne s'élève en ce sens, mais il semble bien qu'il y ait unanimité pour considérer la question comme tranchée, en principe, dans le sens contraire. La vacance du siège pontifical d'une part, la perturbation de

1. Voir Stufler, *ZSKT.*, 1907, p. 589 sqq.; 600 sqq.; Poschmann, *ZSKT.*, 1913, p. 159 sqq.; Doellinger, *Hippolytus und Kallistus*, p. 126. — L'assertion contraire de Harnack, art. *Lapsi*, dans *RE.*[3], t. XI, p. 286, 1 sqq., ne paraît pas fondée. — Nous n'avons pas la preuve expresse que le pape Calliste ait réconcilié des *lapsi*, et peut-être n'en eut-il pas l'occasion. Mais il serait téméraire d'affirmer qu'il leur refusait la réconciliation, quand ce pape nous est représenté — à vrai dire par un ennemi — comme offrant la communion à tous indistinctement, πᾶσιν ἀκρίτως προσφέρων τὴν κοινωνίαν, dit Hippolyte, *Philosophumena*, IX, 12, éd. Cruice, p. 446, 7. Or la mémoire de Calliste n'était pas reniée par l'Eglise romaine en l'an 250.

2. *Ep.*, XLIII, 3, p. 592, 22-23.

l'Église d'Afrique d'autre part, obligent d'ajourner les mesures pratiques; mais on s'accorde à reconnaître que de telles mesures s'imposent, et partout elles sont attendues.

II

SAINT CYPRIEN ET LE PAPE SAINT CORNEILLE.

Au lendemain de l'élection du pape Corneille, éclata le schisme de Novatien, qui, en révélant le fond des cœurs, ouvrit un cours imprévu à des tendances jusque-là soigneusement refoulées. Tandis que l'alliance entre le Saint-Siège et l'episcopat africain se resserre, le besoin de se créer des partisans pousse Novatien à s'appuyer sur le groupe des confesseurs dissidents et à combiner étrangement l'intransigeance dont il faisait personnellement profession avec l'extrême laxisme en matière de pénitence. Il en résulta que, dans le schisme, la pratique donnait un démenti cruel à la théorie : on y maintenait le programme rigoriste qui avait été, dès le début, celui de l'opposition au pape Corneille, et qui devait demeurer celui de la secte; mais en même temps on donnait la main aux hommes les moins qualifiés par leurs antécédents pour promouvoir ce programme. Tel est le cadre où se déroule la suite de la controverse relative aux *lapsi*.

La pensée de saint Cyprien nous est connue surtout par neuf lettres qu'il adressa au pape Corneille au cours de ces deux années[1], par une lettre brève aux schismatiques romains[2], par une lettre aux confesseurs romains revenus à l'unité après un court entraînement vers le schisme[3], par les deux traités *De lapsis* et *De unitate Ecclesiae*[4], enfin par une très importante lettre à l'évêque africain Antonianus[5]. Nous trouvons la pensée personnelle du pape Corneille dans les deux lettres qu'il écrivit à saint Cyprien[6], et dans la lettre à Fabius d'Antioche que nous a conservée Eusèbe[7]. Sur la pensée de Nova-

1. *Epp.*, XLIV. XLV. XLVII. XLVIII. LI. LII. LVII. LIX. LX. — 2. *Ep.*, XLVI. 3. *Ep.*, LIV. — 4. Datés par *Ep.*, LIV, 4. — 5. *Ep.*, LV. — 6. *Epp.*, XLIX. L. — 7. Eusèbe, *HE.*, VI, 43.

tien, nous n'avons pas de déclaration due à cet antipape, mais il ne saurait y avoir de doute ni sur la direction prise par son schisme, ni sur le caractère des alliances où ce schisme l'engagea.

Pour procéder avec ordre, nous commencerons par emprunter au pape Corneille le récit des divers événements qui marquèrent les débuts du schisme.

Plus cruelle avait été l'angoisse causée par la perfidie de Novatien, et plus vive fut la joie causée par le retour de quelques membres marquants de l'Église romaine, entraînés un instant dans la défection[1]. A la tête des confesseurs de la foi emprisonnés à Rome durant l'année précédente, se trouvaient deux prêtres : l'un, Moïse, était mort après un an de captivité[2]; l'autre, Maxime, avait passé au parti de Novatien. Quand le bruit courut de son prochain retour, on hésitait à y croire : mais les confesseurs Urbanus et Sidonius vinrent en personne affirmer que le confesseur et prêtre Maxime désirait, ainsi qu'eux-mêmes, rentrer dans l'Église. Après avoir pris toutes les sûretés, on réunit le collège presbytéral. Cinq évêques, alors présents à Rome, s'y joignirent. Maxime, Urbanus et Sidonius parurent, avec le plus grand nombre des frères qui les avaient suivis dans le schisme; ils demandèrent en grâce qu'il ne fût plus question du passé, que les torts mutuels fussent pardonnés, afin que chacun pût offrir à Dieu l'hommage d'un cœur pur. Il n'y avait plus qu'à rendre la communauté témoin d'un si heureux changement. A peine la nouvelle s'en était-elle répandue, que la foule envahit le presbyterium : on voulait voir rétablis dans l'Église ces égarés sur lesquels on avait pleuré l'instant d'auparavant. Il n'y avait qu'une voix pour rendre grâces à Dieu; la joie fraternelle s'exprimait par des larmes. C'était à qui embrasserait les convertis, comme des captifs sortant de prison. Eux-mêmes répétaient[3] : « Nous reconnaissons Corneille pour l'évêque de la très

1. *Ep.*, XLIX.

2. Cf. *Ep.*, LV, 5, p. 627, 8 : « presbytero Moyse, tunc adhuc confessore, nunc iam martyre ». *Catalogue libérien* : « Moises in carcere defunctus est, qui fuit ibi menses XI dies XI. »

3. *Ep.*, XLIX, 2, p. 611, 8-16.

sainte Église catholique, élu par le Dieu tout-puissant et par le Christ notre Seigneur. Nous confessons notre erreur. Nous avons été victimes d'une imposture. Nous avons cédé à l'attrait perfide d'un beau langage. Mais bien qu'engagés extérieurement dans la communion d'un schismatique, d'un hérétique, néanmoins nous avons toujours été de cœur dans l'Église. Nous n'ignorons pas qu'il existe un seul Dieu, un seul Seigneur Christ que nous avons confessé, un seul Esprit-Saint, qu'il doit y avoir un seul évêque dans l'Église catholique. » Comment n'être pas ému d'une telle déclaration, poursuit Corneille. La foi qu'ils avaient confessée devant la puissance séculière, ils revenaient l'affirmer dans l'Église. J'invitai le prêtre Maxime à reprendre son rang[1]. Aux autres j'accordai, à la grande approbation du peuple, remise de tout le passé, sous réserve du jugement de Dieu qui prononce en dernier ressort.

Cependant les émissaires de Novatien allaient porter au loin la contagion du schisme[2]. C'étaient, en partie, des hommes tarés : un Nicostrate, ci-devant diacre romain et confesseur, mais coupable de fraude envers une femme dont il gérait les affaires, et de rapine envers l'Église[3]; un Évariste, évêque, passé au schisme; un Novat, déjà connu en Afrique pour un personnage méchant et malhonnête; d'autres encore. Le pape met l'évêque de Carthage en garde contre leurs agissements.

Cyprien n'avait pas attendu cet avertissement pour se défier des rumeurs perfidement répandues en Afrique sur l'élection de Corneille[4]. L'arrivée des évêques Caldonius et Fortunatus, qui apportaient de Rome des nouvelles toutes fraîches de cette

1. *Ep.*, XLIX, 2, p. 612, 2-4 : « Maximum presbyterum locum suum agnoscere iussimus, ceteris cum ingenti populi suffragio omnia ante gesta remisimus Deo omnipotenti, in cuius potestate sunt omnia reservata. » — Ces derniers mots ne signifient pas que le pape doutait de son plein pouvoir de remettre tous les péchés à un pécheur bien disposé. Seulement les dispositions intimes du pécheur demeurent mystérieuses, et cet élément de mystère laisse planer un doute sur la réalité du pardon divin. Corneille ne dit pas autre chose.

2. *Ep.*, L.

3. On peut suivre toute l'histoire de Nicostrate, *Epp.*, XXVII, 4; XXXI, *inscr.*; XXXII, 1; XLVI, *inscr.*; L, 1; LII, 1.

4. *Ep.*, XLIV. XLVIII.

élection, puis des évêques Pompeius et Étienne, rétablit la vérité. Cyprien et les évêques de sa communion s'étaient empressés d'adhérer à Corneille [1]; en même temps ils mettaient le pontife au courant de la situation de l'Église d'Afrique [2]. D'une part la nécessité s'imposait de tout faire pour ramener au bercail les brebis errantes, et laisser dehors ceux-là seulement que leur obstination en excluait; d'autre part, l'attitude prise par certains prêtres, groupés autour de Félicissime, devenait intolérable [3]. Ce laïque sans conscience et sans mœurs s'était donné la mission de rallier les *lapsi* et d'organiser la lutte contre le pouvoir épiscopal. Déjà Cyprien s'était vu obligé d'excommunier Félicissime; mais il ne put supprimer le point d'appui offert aux mécontents de son clergé.

1. *Ep.*, XLV, 1.

2. *Ep.*, XLV, 3, p. 602. 17-603, 3 : « Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus ut unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam quantum possumus obtinere curemus, et quod in nobis est, balabundas et errantes oves, quas quorundam pervicax factio et haeretica temptatio a matre secernit, in Ecclesia colligamus, illis solis foris remanentibus qui obstinatione sua vel furore supersederunt et ad nos redire noluerunt, discretionis et separationis a se factae et Ecclesiae derelictae ipsi rationem Domino reddituri. » XLVII. XLVIII.

Toute cette histoire prend un aspect notablement différent dans le récit de M. HARNACK, *RE.*[3], t. XIV, p. 233. La conduite de saint Cyprien aurait été dictée par des considérations personnelles, et son adhésion au pape Corneille motivée surtout par le besoin de résister au schisme de Félicissime (Voir *Ep.*, XLIII, 2 et 6). Enfin cette adhésion n'aurait pas eu toute la précision ni toute la franchise souhaitées par Corneille (*Ep.*, XLIV et XLV). Cette interprétation ne répond pas à la hauteur de vues et à la droiture de caractère dont Cyprien a donné tant de preuves, ni à la teneur des textes. On n'a pas le droit de croire qu'il se rallia à Corneille pour d'autres raisons que celle mise en avant par lui-même, savoir la conviction de sa légitimité. S'il crut devoir s'entourer de précautions pour recueillir la vraie version sur la double élection romaine, cette prudence s'explique assez par la difficulté de connaître la vérité à distance, et par les agissements du parti de Novatien. D'ailleurs, à partir du jour où il vit clair dans la question de fait, on ne surprend chez lui aucune hésitation. Il pousse même la prudence jusqu'à ne pas communiquer à son entourage les documents émanés du schisme, et qu'il juge uniquement propres à jeter le trouble dans les esprits (*Ep.*, XLV, 2). En tout cela, Cyprien se montre l'homme de principes que l'on connaît d'ailleurs.

3. Sur Félicissime, voir *Epp.*, XLI, 1-2; XLII; XLIII, 2. 3. 7; XLV, 4; LII, 2; LIX, 1. 9. 16.

La nouvelle de la désagrégation du schisme romain avait été accueillie à Carthage avec des transports de joie[1]. Mis en échec dans Rome, Novatien songeait à réparer ses pertes par des alliances extérieures. Son lieutenant Novat, après avoir largement contribué à brouiller les affaires de l'Église romaine, venait de débarquer en Afrique[2]. Cyprien renseigne pleinement le pape sur le passé de ce prêtre[3], toujours en quête de nouveauté, d'une cupidité furieuse, d'une arrogance sans bornes, constamment mal noté par les évêques, suspect dans sa foi, artisan de désordre et de désastre, ennemi de la paix. Après avoir à Carthage, de sa propre autorité, fait un diacre en la personne de Félicissime, il avait voulu, à Rome, faire un évêque. Spoliateur d'orphelins, voleur du bien des veuves, escroc au préjudice des Églises, il a laissé mourir de faim son père et ne lui a pas même donné la sépulture : il a, d'un coup de pied dans le ventre, fait avorter sa femme. Cité au tribunal de l'évêque pour y répondre de tous ces faits, il a pris les devants en se lançant dans le schisme[4]. Pour celui-là, il y a peu d'espoir; mais ses victimes méritent qu'on s'intéresse à leur sort[5].

La lettre de Cyprien aux convertis romains[6], Maxime, Urba-

1. *Ep.*, LI, 1. — 2. *Ep.*, LII, 1.

3. *Ep.*, LII, 2. Comparer le catalogue libérien : « Eo tempore supervenit Novatus ex Africa et separavit de Ecclesia Novatianum et quosdam confessores, postquam Moises in carcere defunctus est. » — M. HARNACK, *RE.*[3], t. XIV, 233, 7, remarque très justement qu'à l'origine du schisme de Novatien on trouve une simple question de personnes; mais il ne tire pas de cette observation toutes les conséquences qui nécessairement en découlent, et paraît la perdre de vue, *ibid.*, 32 sqq., quand il nous montre le schisme s'organisant à Rome par ses propres forces. En réalité, il avait fallu l'appui du laxiste Novat pour lancer l'entreprise de Novatien : tant il est vrai qu'au début, la question de principes était à l'arrière-plan. Ultérieurement, Novatien sentit le besoin de se donner un programme honorable : il en trouva la formule dans le rigorisme instinctif qui était au fond de son propre caractère. — 4. *Ep.*, LII, 3.

5. *Ep.*, LII, 4, p. 619, 17-21 : « Circa ceteros autem fratres elaboramus, quos ab eo circumventos dolemus, ut veteratoris perniciosum latus fugiant, ut letales laqueos sollicitantis evadant, ut de qua ille pelli divinitus meruit Ecclesiam repetant : quos quidem Domino adiuvante per eius misericordiam regredi posse confidimus. »

6. *Ep.*, LIV.

nus, Sidonius, Macaire, est un chef-d'œuvre de délicatesse. De leur passé, il ne rappelle que l'ancienne confession de leur foi, par laquelle ils s'étaient couverts de gloire devant les magistrats et qu'ils viennent de renouveler à la face de l'Église. Et voici comment il comprend la vie chrétienne [1] :

S'il se trouve dans l'Eglise de l'ivraie (*Matt.*, XIII), notre foi et notre charité n'en doivent point prendre scandale. Ne sortons point de l'Eglise, mais efforçons-nous d'être le froment, afin qu'au jour où le froment sera recueilli dans les greniers du Seigneur, nous recevions le fruit de notre travail et de nos efforts. L'Apôtre dit en son épître : *Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais des vases de bois et de terre, des vases d'honneur et des vases d'ignominie* (II *Tim.*, II, 20). Travaillons et faisons tous nos efforts pour être un vase d'or ou d'argent. D'ailleurs briser les vases de terre, n'est permis qu'au Seigneur, qui a reçu la verge de fer. Le serviteur n'est pas au-dessus du maître, et nul ne peut s'arroger ici-bas le droit, que le Père a accordé seulement au Fils, de prendre en main le van pour nettoyer l'aire ou de séparer par sentence humaine toute l'ivraie du froment. C'est là obstination orgueilleuse et présomption sacrilège, procédant d'une fureur coupable. Quelques-uns, s'attribuant toujours plus que ne comportent la douceur et la justice, tombent hors de l'Eglise; s'élevant insolemment, ils sont aveuglés par leur orgueil même et perdent la lumière de la vérité. Aussi, nous gardant de tout excès, les yeux fixés sur la balance de la justice divine, considérant la piété et la miséricorde de Dieu notre père, nous avons longuement pesé dans nos délibérations les mesures suggérées par une juste modération.

A la fin de cette lettre, Cyprien mentionne les opuscules *De lapsis* et *De unitate Ecclesiae,* achevés par lui en plein temps de schisme et déjà communiqués au peuple de Carthage. Il se permet de les adresser aux confesseurs romains, qui doivent être pleinement disposés à en apprécier les leçons et les conseils.

Avant de parcourir le premier de ces opuscules, arrêtons-nous un instant à des documents d'une tout autre provenance qui, de nos jours, ont fait revivre, dans leur poignante actualité, les souvenirs de cette même persécution. Les ordres de Dèce obligeaient tous les sujets de l'empire à se munir d'un certificat de sacrifice aux dieux. Au cours de ces dernières années, les sables d'Égypte ont rendu à la lumière le texte

1. *Ep.*, LIV, 3, p. 622, 15-623, 15.

original de plusieurs de ces *libelli* ou certificats, écrits sur papyrus[1]. Rien n'y manque, ni la date, ni le nom et le signalement du titulaire, ni le visa de l'officier municipal. Ces pièces sont rédigées d'après un modèle uniforme, et nous n'avons pas le moyen de distinguer si elles proviennent de païens avérés ou de chrétiens apostats. Mais nous savons désormais quels gages furent demandés aux infortunés chrétiens d'Afrique. Voici la teneur d'un de ces billets[2], déterré il y a quelque vingt ans dans le Fayoum, et portant la date du 25 juin 250 :

A la commission du village Alexandrou Nésos, élue pour surveiller les sacrifices.

Mémoire d'Aurélius Diogène, fils de Satabous, originaire du village Alexandrou Nésos, âgé de soixante-douze ans environ, cicatrice au sourcil droit. Non seulement j'ai été toujours dévoué au service des dieux, mais aussi maintenant, en votre présence, suivant l'édit, j'ai encensé l'autel; j'ai fait la libation et j'ai mangé de la viande sacrée et je vous prie de me donner votre signature.

Portez-vous bien! Moi Aurélius Diogène, j'ai fait la requête.

(2e *main*) Moi, Aurélius Syrus, j'ai enregistré Diogène comme sacrifiant avec nous ensemble en qualité de participant.

(1re *main*) An I de l'empereur César Caius Messius Quintus Trajan Dèce, Pieux, Heureux, Auguste, le 2 épiphi.

Tel était l'acte réclamé sous peine de la torture, suivie de mort ou d'exil. Les biens des bannis et des fugitifs étaient dévolus au fisc. On comprend que beaucoup de courages aient faibli. Nombreux furent les *sacrificati,* qui allèrent jusqu'au bout de l'apostasie en posant un acte idolâtrique; nombreux les *libellatici* qui, à prix d'argent ou autrement, se procurèrent le certificat exigé. Mais il y eut aussi des confessions éclatantes et des morts héroïques. Voici, en bref, le développement de saint Cyprien[3].

1. Voir dans la *Patrologia Orientalis* (Graffin-Nau), t. IV, fasc. 2, les textes de cinq de ces *libelli* publiés par M. C. Wessely : *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus,* ch. I, les actes rédigés à l'occasion de la persécution de Dèce.

2. Papyrus du musée de Berlin, publié d'abord par Fr. Krebs, 1893; puis par Wessely, 1906. Nous empruntons la traduction de Wessely, p. 115-116.

3. Saint Cyprien, *De lapsis.*

La paix est rendue à l'Église, l'évêque revoit son troupeau. Il s'empresse de rendre grâces à Dieu et salue les glorieux confesseurs, dont la persécution a fait éclater la foi héroïque. Foi digne de tout éloge, soit qu'elle ait osé s'affirmer dans les tourments, soit encore qu'elle ait préféré se mettre à couvert par une prudente retraite, qui était déjà un hommage de fidélité à Dieu. Hélas! il y a une ombre à cette lumière : l'Église pleure sur des défections. Dieu a voulu éprouver les siens. Quelques-uns s'oubliaient dans le soin d'accroître leur patrimoine et dans beaucoup d'occupations vaines, sinon coupables. Une si terrible leçon a dessillé bien des yeux. Au premier assaut de la persécution, nombre de fidèles ont faibli. Plusieurs ont volé aux autels des idoles; quelques-uns même se sont faits les pourvoyeurs de l'apostasie. Ceux-là n'ont pas d'excuse : ils pouvaient tout au moins fuir. Il faut l'avouer : pour beaucoup, le grand mal a été un attachement excessif aux biens de ce monde. D'autres ont succombé à la rigueur des tourments : ils sont plus excusables, et tel d'entre eux a trouvé grâce devant Dieu, ainsi Castus et Émile, retournés au combat et morts dans les flammes. Mais que dire de ceux qui ont couru à l'apostasie? A ceux-là il faut un remède énergique : le prêtre serait bien mal avisé qui leur dissimulerait la grièveté de leur faute : tel un médecin qui tromperait un malade sur son état, et, pour ne pas entendre ses cris, s'abstiendrait de porter le fer dans la plaie. Hélas! plusieurs ont donné ce triste spectacle, d'une complaisance infidèle à Dieu, pernicieuse aux âmes, trompeuse et complice de sacrilège. Ennemis de la pénitence, fléaux des âmes. Que nul ne se flatte, que nul ne s'illusionne[1]. Il n'appartient qu'à Dieu de

1. *De lapsis*, 17-18, p. 249, 17-250, 22 : « Nemo se fallat, nemo decipiat. Solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis quae in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Homo Deo maior non potest esse, nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in Dominum delicto graviore commissum est, ne adhuc lapso et hoc accedat ad crimen, si nesciat esse praedictum (*Ier.*, XVII, 5) : *Maledictus homo qui spem habet in hominem.* Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est qui negantem negare se dixit, qui omne iudicium de Patre solus accepit.

faire miséricorde, comme lui seul a expié pour nous. Sans doute, les mérites des martyrs et les œuvres des justes sont d'un grand prix : on s'en apercevra au jour du jugement, à la fin de ce siècle et du monde, quand le Christ réunira tout son peuple devant son tribunal. Mais celui qui s'imagine pouvoir donner hâtivement et à tous le pardon des péchés, et qui ose violer les commandements du Seigneur, loin de rendre service aux pécheurs, celui-là ne peut que leur nuire. C'est provoquer la colère que d'enfreindre la sentence, et, au lieu de recourir à la miséricorde, de la braver. Les âmes des martyrs, sous l'autel de Dieu, redisent (*Apoc.*, VI, 10) : *Seigneur, saint et véridique, quand donc jugerez-vous enfin et vengerez-vous notre sang des habitants de la terre?* Cependant il leur faut attendre l'heure de la justice. Et un homme se croirait permis de la devancer? Un martyr parle : on doit avoir égard à sa parole si elle est juste, légitime, si elle n'entend pas forcer, contre Dieu même, la main du prêtre : à cette condition, le prêtre pourra condescendre. Encore faut-il savoir tout d'abord si le martyr est autorisé par Dieu à formuler cette demande. Il y a prière et prière : Dieu n'exauce pas toute demande indifféremment. Croit-on qu'il fera céder l'Évangile même devant les martyrs de l'Évangile[1]? Les menaces de l'Ancien Testament demeurent et ne permettent aucun espoir à l'orgueil impénitent[2]. N'avons-nous pas sous

Credimus quidem posse apud iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum, sed cum iudicii dies venerit, cum post occasum saeculi huius et mundi ante tribunal Christi populus eius adstiterit. [18] Ceterum si quis praepostera festinatione temerarius remissionem peccatorum dare se cunctis putat posse aut audet Domini praecepta rescindere, non tantum nihil prodest, sed et obest lapsis. Provocasse est iram non servasse sententiam, nec misericordiam prius Domini deprecandam putare, sed contempto Domino de sua facilitate praesumere... Mandant aliquid martyres fieri : si iusta, si licita, si non contra ipsum Dominum a Dei sacerdote facienda, sit obtemperantis facilis et prona consensio, si petentis fuerit religiosa moderatio. Mandant aliquid martyres fieri : si scripta non sunt in Domini lege quae mandant, ante est ut sciamus illos de Domino inpetrasse quod postulant, tunc facere quod mandant. Neque enim statim videri potest divina maiestate concessum quod fuerit humana pollicitatione promissum. »

1. *De lapsis*, 20. — 2. *De lapsis*, 21. — *Ez.*, XLII, 24 sq. ; *Is.*, LIX, 1 sq.

les yeux les exemples de la justice divine frappant dès ce monde[1]? Parmi les *sacrificati,* beaucoup sont visiblement livrés aux démons. Ceux que Dieu se réserve à lui-même ont d'autant plus sujet de craindre. Quant aux *libellatici*, leur apostasie fut sans doute moins éclatante; elle n'est pas pour cela innocente devant Celui qui voit le fond des cœurs[2]. Ceux enfin qui, sans consommer leur apostasie ni sous forme de sacrifice ni sous forme de libelle, ont délibéré sur le reniement, qu'ils ouvrent douloureusement et simplement leur âme au prêtre[3], qu'ils se délivrent de ce poids et demandent une pénitence convenable. L'aveu du péché porte ses fruits en ce monde, s'il est généreux, c'est-à-dire accompagné d'une vraie pénitence. Mais ne se rien refuser, mais vivre dans les délices, est-ce là faire pénitence? N'est-ce pas plutôt mettre le comble à tous ses péchés? Ce n'est pas ainsi que les trois jeunes hommes confessaient Dieu dans la fournaise. Il faut prendre conseil de ces âmes simples et innocentes; non pas de ceux que le péché aveugle jusqu'à leur faire espérer le salut dans l'impénitence. Ceux-là, on ne saurait trop les fuir. L'évêque s'adresse à ceux qui craignent vraiment Dieu et comprennent toute l'étendue de leur faute. Qu'ils ne croient pas pouvoir excéder dans la pénitence! Les premiers chrétiens, du temps des Apôtres, se montraient généreux, ils donnaient tous leurs biens : et cependant ils n'avaient pas sur la conscience de si grands péchés. Il faut faire pénitence

1. *De lapsis,* 23-26.

2. *De lapsis,* 27, p. 256, 23... 257, 19 : « Nec sibi quo minus agant paenitentiam blandiantur qui, etsi nefandis sacrificiis manus non contaminaverunt, libellis tamen conscientiam miscuerunt. Et illa professio est denegantis, contestatio est christiani quod fuerat abnuentis... Videt ille corda et pectora singulorum, et iudicaturus non tantum de factis sed et de verbis et de cogitationibus nostris, omnium mentes voluntatesque conceptas in ipsis adhuc clausi pectoris latebris intuetur. »

3. *De lapsis*, 28, p. 257, 20-25 : « Denique quanto et fide maiore et timore meliore sunt qui, quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesin conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirant... »

de tout cœur : à cette condition, l'on peut compter sur la miséricorde de Dieu[1]; à cette condition, l'intercession des martyrs et l'absolution des prêtres sera efficace; à cette condition, l'on désarme la colère divine : que le soldat vaincu retourne au combat, et il terrassera l'ennemi; non content de lui pardonner, Dieu le couronnera.

Aux mêmes événements se réfèrent, selon toute vraisemblance, les avertissements du poète populaire Commodien[2] sur le schisme où des conducteurs imprudents ont lancé le peuple, sur cette paix trompeuse dont quelques-uns prétendent jouir en pleine persécution, sur ces blessures cachées qui les dévorent et les tuent sans effusion de sang, sur ces luttes nécessaires auxquelles ne se dérobent pas impunément les soldats du Christ. Dans ces hexamètres barbares, on croit entendre, à maintes reprises, l'écho direct des paroles de Cyprien contre la faction de Félicissime.

Cyprien écrivait le *De lapsis* peu après Pâques, l'an 251. Quelques mois plus tard, il revient encore sur le même sujet dans sa lettre à Antonianus[3].

Antonianus était un évêque de Numidie, d'abord franchement rallié à l'obédience du pape Corneille, et puis ébranlé

1. *De lapsis*, 36, p. 263, 13-27 : « Si precem toto corde quis faciat, si veris paenitentiae lamentis et lacrimis ingemescat, si ad veniam delicti sui Dominum iustis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest qui et misericordiam suam protulit dicens (*Is.*, XXX, 15; *Ez.*, XXXIII, 11; *Ioel*, II, 13). Potest ille indulgentiam dare, sententiam suam potest ille deflectere. Paenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes. »

2. COMMODIEN, *Instructiones*, II, XXV, 3. 7. 8. 13, éd. DOMBART, *CSEL.*, XV, 95-96 :

> Praecipitis populo quem ipsi in schisma misistis.
> . . . . . .
> Subdola pax vobis venit, et persecutio flagrat.
> Vulnera non parent et sic sine caede ruistis
> . . . . . .
> Alterius facti milites non Christi, peristis.

Également *Instr.*, II, XXIX. — Voir nos articles de *RSR.*, t. II, 1911 : *Commodien et son temps.*

3. *Ep.*, LV. On retrouve le nom d'Antonianus parmi ceux des destinataires de l'*Ep.* LXX, sur le baptême des hérétiques.

par les raisons de Novatien[1]. Il s'était ouvert de ses doutes à Cyprien, qui lui écrit pour le raffermir. Après lui avoir représenté qu'un homme grave ne doit pas changer d'avis à la légère, il lui expose en détail les raisons de sa propre conduite[2]. Tout d'abord[3], en pleine persécution, quand il fallait à tout prix ramener au combat ceux qui lâchaient pied, il a pour ainsi dire sonné la charge, tout en réservant la question des *lapsi* jusqu'à la réunion des évêques. Il a écrit dans ce sens à Rome[4], et en a reçu une approbation complète, par la plume même de Novatien. Dès la première accalmie[5], les évêques épargnés par la persécution se réunirent en grand nombre. Leur décision fut confirmée par celle que prirent de leur côté les évêques réunis à Rome autour de Corneille. Jusque-là, aucun des *lapsi* n'avait été réconcilié; alors on commença de les réconcilier prudemment[6]. Quant à la personne de Corneille, elle est au-dessus de tout blâme[7] : Corneille s'est élevé dans la hiérarchie par ses seules vertus sacerdotales, sans rien devoir à l'intrigue; son élection est inattaquable. Élu, il a fait face au tyran[8]. Si la calomnie s'attache à le noircir[9], c'est le sort commun des serviteurs de Dieu. De fait, il n'a pas faibli. On lui reproche la réconciliation du

1. *Ep.*, LV, 1-2. — 2. *Ep.*, LV, 3.
3. *Ep.*, LV, 4. — Cf. *Ep.*, XIX, 2.
4. *Ep.*, LV, 5. — Cf. *Ep.*, XXX, 5, p. 553, 9-13.
5. *Ep.*, LV, 6. — Sur le concile romain de soixante évêques, voir Eusèbe, *HE.*, VI, 43, 1; éd. Schwartz, p. 612.
6. *Ep.*, LV, 7, p. 628, 8-17 : « De quo tibi necesse nunc fuit scribere, ut scias me nihil leviter egisse, sed secundum quod litteris meis fueram ante complexus, omnia ad commune concilii nostri consilium distulisse et nemini quidem ex lapsis prius communicasse, quando adhuc erat unde non tantum indulgentiam sed et coronam lapsus acciperet, postea tamen, sicut et collegii concordia et conligendae fraternitatis ac medendi vulneris utilitas exigebat, necessitate temporum succubuisse et saluti multorum providendum putasse, et nunc ab his non recedere quae semel in concilio nostro de communi conlatione placuerunt... » — Rapprocher *Ep.*, LVII, 1, début, p. 650, 16-20. Cyprien revient sur les décisions de ce concile : « Statueramus quidem... participato invicem nobiscum consilio, ut qui in persecutionis infestatione subplantati ab adversario et lapsi fuissent et sacrificiis se inlicitis maculassent, agerent diu paenitentiam plenam et si periculum infirmitatis urgueret, pacem sub ictu mortis acciperent. »
7. *Ep.*, LV, 8. — 8. *Ep.*, LV, 9. — 9. *Ep.*, LV, 10.

prêtre Trophime[1]; or Trophime avait donné les meilleurs gages de repentir, il ramenait à l'Église un groupe nombreux qui en était sorti avec lui et n'y serait pas rentré sans lui. Enfin il a été rendu à la communion laïque, non à l'honneur du sacerdoce. On a encore répété que Corneille admettait à sa communion les *sacrificati*[2] : ce sont là pures calomnies d'apostats. Il a seulement permis de les réconcilier en danger de mort[3]. Si, une fois réconciliés, ils guérissent, ce n'est pas la faute des prêtres : on ne peut pourtant pas les étrangler. D'ailleurs, entre les *sacrificati* même, il y a bien des catégories : les uns ont sacrifié avec entrain, avec empressement, d'autres à contre-cœur, pour mettre à couvert une femme et des enfants. Combien plus faut-il accorder aux *libellatici*[4] le

1. *Ep.*, LV, 11, p. 631, 17-632, 8 : « De Trofimo.... non ita res est ut ad te pertulit rumor et mendacium malignorum. Nam, sicut et antecessores nostri saepe fecerunt, conligendis fratribus nostris carissimus frater noster necessitate succubuit.... Tractatu ergo illic cum collegis plurimis habito, susceptus est Trofimus, pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus. Sic tamen admissus est Trofimus ut laicus communicet, non, secundum quod ad te malignorum litterae pertulerunt, quasi locum sacerdotii usurpet. » — Il faut probablement reconnaître dans ce Trophime l'un des prélats consécrateurs de Novatien, mentionné par Corneille dans sa lettre à Fabius d'Antioche, chez EUSÈBE, *HE.*, VI, 43, 10, éd. SCHWARTZ, p. 618, 10 : ᾧ καὶ ἐκοινωνήσαμεν λαικῷ.

2. *Ep.*, LV, 12.

3. *Ep.*, LV, 13, p. 632, 16-633, 1 : « Si qui enim infirmitatibus occupantur, illis sicut placuit in periculo subvenitur. Postea quam tamen subventum est et periclitantibus pax data est, offocari a nobis non possunt aut opprimi, aut vi et manu nostra in exitum mortis urgeri, ut, quoniam morientibus pax datur, necesse sit mori eos qui acceperint pacem... Et ideo si accepta pace commeatus a Deo datur, nemo hoc debet in sacerdotibus criminari, cum semel placuerit fratribus in periculo subveniri. » — Il ne sera pas inopportun de souligner ici, puisqu'on l'a parfois méconnue, l'identité établie par saint Cyprien entre ces deux expressions *subvenire* (*lapso*), *pacem dare*. L'une et l'autre désigne la réconciliation ecclésiastique. Il en était déjà ainsi chez TERTULLIEN, *De pudicitia*, 22, 11 : « Quaecumque auctoritas, quaecumque ratio moecho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidae et idololatrae paenitentibus subvenire, certe negatori... »

4. *Ep.*, LV, 14. — On lira ci-dessous, 26, p. 644, 7-8 : « Multo et gravior et peior moechi quam libellatici causa, cum hic necessitate, ille voluntate peccaverit. » Comparer TERTULLIEN, *De pudicitia*, 22, 12-15

bénéfice des circonstances atténuantes! Va-t-on les repousser[1], pour les jeter dans les bras de l'hérésie ou du schisme, avec cette femme et ces enfants qu'ils ont gardés de l'apostasie? Pareille dureté peut être le fait de philosophes stoïciens, qui ne mettent point de différence entre les fautes[2]; elle n'est pas conforme à l'esprit de l'ancienne Loi, et beaucoup moins à celui de l'Évangile. Considérant donc[3] que ces apostats sont capables de pénitence et de résurrection spirituelle, on a décidé d'examiner les causes une à une, et de réconcilier les *libellatici* présentement, les *sacrificati* à la mort. Sans doute, Dieu seul voit le fond des cœurs[4]; à lui seul il appartient de ratifier la sentence prononcée ici-bas. Mais il appartient aux prêtres d'entrer dans les intentions de sa piété[5], de sa clémence, tout en se gardant d'une indulgence excessive. On se tromperait lourdement en croyant que cette miséricorde tarit ici-bas la source de l'héroïsme[6]. Le pardon accordé aux impudiques ne tarit pas, tant s'en faut, la source de la virginité. Cependant le temps n'est pas bien éloigné où, en Afrique, des évêques refusaient systématiquement ce pardon[7]. Ces évêques se distinguaient par leur rigueur; du moins ils n'ont pas fait schisme. Les intransigeants qui,

1. *Ep.*, LV, 15. — 2. *Ep.*, LV, 16.

3. *Ep.*, LV, 17, p. 635, 22-636, 12 : « Sed quoniam est in illis quod paenitentia sequente revalescat ad fidem et ad virtutem de paenitentia robur armatur..., ideo placuit... examinatis causis singulorum libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri, quia exomologesis apud inferos non est nec ad paenitentiam quis a nobis compelli potest, si fructus paenitentiae subtrahatur. Si proelium prius venerit, corroboratus a nobis invenietur [armatus] ad proelium; si vero ante proelium infirmitas urserit, cum solacio pacis et communicationis abscedit. » — *Interim* signifie : *présentement;* on réconcilie les *libellatici* et l'on se réserve de revenir sur le cas des *sacrificati*. Voir STUFLER, *ZSKT.*, 1907, p. 587.

4. *Ep.*, LV, 18, p. 636, 13-19 : « Neque enim praeiudicamus Domino iudicaturo quo minus si paenitentiam plenam et iustam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum. Si vero nos aliquis paenitentiae simulatione deluserit, Deus, qui non deridetur et qui cor hominis intuetur, de his quae nos minus perspeximus iudicet et servorum sententiam Dominus emendet, dum tamen nos meminisse debemus scriptum esse (*Gal.*, VI, 1-2; I *Cor.*, X, 12; *Rom.*, XIV, 4; I *Io.*, II, 1-2; *Rom.*, V, 8-9). »

5. *Ep.*, LV, 19. — 6. *Ep.*, LV, 20. — 7. *Ep.*, LV, 21.

aujourd'hui, refusent aux *lapsi* le bienfait de la pénitence ou celui de l'absolution[1], oublient qu'ils sont condamnés par l'Écriture (*Apoc.*, II, 5; *Tob.*, IV, 10; *Apoc.*, II, 20-22; *Luc.*, XV, 7; *Sap.*, I, 13; *Ioel*, II, 12-13; *Ps.*, LXXXVIII, 33-34; *Matt.*, VII, 9-11). Ceux-là seuls doivent, d'après la décision prise en concile, être exclus de la paix, qui commencent à la demander dans les affres de la mort[2] : cette pénitence est trop suspecte. Pour ce qui est de Novatien, si l'on demande quelle hérésie il a introduite, Cyprien répond d'abord qu'il ne s'inquiète pas de ce qu'enseigne Novatien, dès lors que Novatien enseigne hors de l'Église[3]. Puis, quel orgueil chez cet homme! Prétendre opérer ici-bas ce discernement, que le Seigneur a refusé aux Apôtres, de l'ivraie et du froment, des vases d'honneur et des vases d'ignominie[4]! S'il revendique ce rôle de juge, que ne commence-t-il[5] par retrancher de sa compagnie les voleurs et les débauchés! Ces nouveaux hérétiques se flattent de ne pas communier avec l'idolâtrie. Mais tout adultère et tout voleur est un idolâtre[6], selon l'Apôtre (*Eph.*, V, 5; *Col.*, III, 5-6). Amère dérision[7], qui condamne les pécheurs à pleurer sans espoir, et supprime la pénitence même! Nul ne doit être écarté de la pénitence[8].

1. *Ep.*, LV, 22.

2. *Ep.*, LV, 23, p. 641, 19-642, 2 : « Idcirco... paenitentiam non agentes nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes, prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo coeperint deprecari, quia rogare illos non delicti paenitentia sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solacium qui se non cogitavit esse moriturum. »

3. *Ep.*, LV, 24.

4. *Ep.*, LV, 25. — Comparer *Ep.*, LIV, 3.

5. *Ep.*, LV, 26. — 6. *Ep.*, LV, 27. — 7. *Ep.*, LV, 28.

8. *Ep.*, LV, 29, p. 647, 7-16 : « Quod si invenimus a paenitentia agenda neminem debere prohiberi et deprecantibus atque exorantibus Domini misericordiam, secundum quod ille misericors et pius est, per sacerdotes eius pacem posse concedi, admittendus est plangentium gemitus et paenitentiae fructus dolentibus non negandus. Et quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest, qui ex toto corde paenituerint et rogaverint, in Ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa Domino reservari, qui ad Ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit, iudicabit. » — Comparer *De lapsis*, 36, et *Ep.*, IL, 2 (Corneille).

D'ailleurs ceux-là seuls en recueilleront le fruit que le Seigneur trouvera dans l'Église.

Au cours de l'année suivante, 252, la question des *lapsi* fit un pas de plus. Une lettre adressée par Cyprien, vers le temps de Pâques, à plusieurs évêques de sa province [1], signale un groupe de trois chrétiens qui, arrêtés au début de la persécution, après avoir confessé leur foi, avaient fini par céder à la torture. Le repentir avait d'ailleurs suivi de près la chute : depuis trois ans, ces trois apostats ne cessaient de faire pénitence. Consulté à leur sujet, Cyprien a répondu que, sans doute, Dieu aura égard à leur précédente confession; que personnellement il ne répugnait pas à recevoir dans l'Église de tels pénitents; mais on lui a demandé de soumettre le cas au concile qui va se réunir.

Effectivement, le concile fut saisi de la question, et nous avons la lettre, revêtue de quarante-trois signatures épiscopales, par laquelle il avisa le pape Corneille de ses résolutions [2]. Ce n'est pas à la légère qu'on s'est départi de la réserve observée jusqu'à ce jour; mais la persécution peut se rallumer d'un instant à l'autre — un édit de Trebonius Gallus, été 251, obligeait tout le monde de sacrifier aux dieux. — Vu les circonstances, il a semblé que le bien des âmes demandait quelque chose de plus.

Les Pères commencent par rappeler la règle observée jusqu'à ce jour envers les *sacrificati :* on les admettait à une longue pénitence, et en danger de mort on les réconciliait. On ne croyait pas pouvoir faire moins pour donner espoir aux âmes de bonne volonté et accomplir la parole du Seigneur qui a confié aux siens le pouvoir de lier et de délier. Cependant les circonstances nouvelles paraissent motiver un changement d'attitude [3] : devant l'imminence d'une nouvelle per-

1. *Ep.*, LVI. — Voir sur cette lettre POSCHMANN, *ZSKT.*, 1913, p. 41-43.

2. *Ep.*, LVII.

3. *Ep.*, LVII, 1, p. 651, 6-16 : « Sed enim cum videamus diem rursus alterius infestationis adpropinquare coepisse et crebris atque adsiduis ostensionibus admoneamur ut ad certamen quod nobis hostis indicit armati et parati simus, plebem etiam nobis de divina dignatione commissam exhortationibus nostris paremus, et omnes omnino

sécution, on a cru nécessaire d'armer les soldats du Christ et, à cet effet, d'accorder la paix à ceux des *lapsi* qui, depuis leur chute, n'avaient cessé de faire pénitence. Il s'agit de les envoyer au combat[1]; et comment les animer efficacement à répandre leur sang, à moins de les munir du sang du Christ? Il convient de mettre une différence[2] entre ceux qui, retournés au siècle, y vivent de la vie des Gentils, ou qui, passés au camp de l'hérésie, tournent chaque jour contre l'Église des armes parricides, et ceux qui, sur le seuil même de l'Église, ne cessent de pleurer et d'implorer leur pardon. La crainte de défections toujours possibles ne doit pas faire refuser la paix à ceux qui donnent de vrais gages. Sans doute le martyre vaut un baptême[3] et dispense du recours à l'évêque : mais où puisera-t-il la force du martyre, ce pénitent, s'il ne reçoit, avec la paix de l'Église, l'Esprit du Père? Il faut d'ailleurs compter avec toutes les chances de mort subite qui peuvent ravir à des âmes bien disposées le bienfait de la réconciliation ecclésiastique. Aussi les évêques réunis ont-ils cru faire acte de bons pasteurs en se relâchant un peu de la sévérité première[4] envers ceux qui, après examen, paraî-

milites Christi qui arma desiderant et proelium flagitant intra castra dominica colligamus : necessitate cogente censuimus eis qui de Ecclesia Domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse et eos ad proelium quod imminet armari et instrui oportere. »

1. *Ep.*, LVII, 2.

2. *Ep.*, LVII, 3, p. 652, 10-16 : « Interesse debet.... inter eos qui vel apostataverunt et ad saeculum cui renuntiaverant reversi gentiliter vivunt, vel ad haereticos transfugae facti contra Ecclesiam parricidalia cotidie arma suscipiunt, et inter eos qui ab Ecclesiae limine non recedentes et inplorantes iugiter ac dolenter divina et paterna solacia, nunc se ad pugnam paratos esse et pro Domini sui nomine ac pro sua salute stare fortiter et pugnare profitentur. »

3. *Ep.*, LVII, 4.

4. *Ep.*, LVII, 5, p. 655, 5-18 : « Ne igitur ore nostro, quo pacem negamus, quo duritiam magis humanae crudelitatis quam divinae et paternae pietatis opponimus, oves nobis commissae a Domino reposcantur, placuit nobis Sancto Spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente, [ut] quia hostis nobis imminere praenuntiatur et ostenditur, colligere intra castra milites Christi et examinatis singulorum causis pacem lapsis dare, immo pugnaturis

traient devoir profiter de cette faveur. Que d'autres se montrent plus rigoureux, cela regarde Dieu et leur conscience. Les pasteurs de l'Afrique ont cru obéir aux inspirations du ciel, au mouvement de la grâce, et ils ont confiance qu'après avoir préparé ses soldats, le Christ leur donnera la victoire.

Tandis que les menaces de persécution grondaient, le schisme de Félicissime tentait de s'organiser en Afrique et de surprendre la bonne foi du pape[1]. Un conciliabule de cinq évêques s'assemblait à Carthage; on y voyait Privat, ci-devant évêque de Lambèse, hérétique déjà condamné par un concile de quatre-vingt-dix Pères et récemment cité au tribunal épiscopal de Cyprien. Le pape s'étant montré inquiet de ces mouvements, Cyprien le rassure et l'engage à ne pas s'émouvoir des clameurs des ennemis de l'Église[2]. Qu'est-ce que Fortunatus[3], improvisé par le conciliabule hérétique évêque de la métropole africaine, et ses cinq assesseurs[4]? — car ils étaient venus cinq pseudo-évêques[5], et non pas vingt-cinq évêques, comme ils l'avaient annoncé. Des prêtres indignes, qui, dès le premier jour de la persécution, ont affecté de communier avec les *lapsi*[6]. Contre eux, Cyprien n'a cessé de lutter[7], par ses lettres, par les conciles qu'il réunit, par ses avertissements réitérés aux prêtres. D'ailleurs, présentement, Fortunatus est discrédité[8]. Ses partisans se présentent

arma suggerere. Quod credimus vobis quoque paternae misericordiae contemplatione placiturum. Quod si de collegis aliquis extiterit qui urguente certamine pacem fratribus et sororibus non putat dandam, reddet ille rationem in die iudicii Domino vel importunae censurae vel inhumanae duritiae suae. Nos quod fidei et caritati et sollicitudini congruebat, quae erant in conscientia nostra protulimus... »

1. *Ep.*, LIX. — 2. *Ep.*, LIX, 1-10. — 3. *Ep.*, LIX, 9.

4. *Ep.*, LIX, 10. Les assesseurs étaient Privat de Lambèse, Félix (une créature de Privat), enfin trois évêques *lapsi* et *sacrificati* : Iovinus, Maxime et Repostus. — Ce Maxime, prêtre africain et apostat plus d'un an avant de passer au schisme qui en fit un évêque (*Epp.*, XLIV, 1; L, 1; LIX, 9-10), doit être distingué de Maxime prêtre romain et confesseur, qui adhéra seulement un instant au parti de Novatien (*Epp.*, XXVII, 4; XXVIII, *inscr.*; XXXI; XXXII, 1; XXXVII, *inscr.*; XLVI, *inscr.*; XLVIII, 1-2; LI, 1; LIII, *inscr.*; LIV, *inscr.*; LV, 5).

5. *Ep.*, LIX, 11. — 6. *Ep.*, LIX, 12. — 7. *Ep.*, LIX, 13-14.

8. *Ep.*, LIX, 15, p. 684, 17-685, 19 : « ... Remeant cotidie atque ad Ecclesiam pulsant, nobis tamen a quibus ratio Domino reddenda est

en foule pour entrer dans l'Église. Mais ils prétendent en forcer la porte : l'évêque doit les examiner un à un et ne les admettre qu'à bon escient, d'autant que ces schismatiques inspirent aux meilleurs d'entre les fidèles une défiance insurmontable et trop souvent justifiée. Quant à ceux qui, avec Félicissime, viennent de faire voile pour Rome[1], porteurs de lettres mensongères, ils ne sont rien moins que pénitents : c'est la menace à la bouche qu'ils demandent à entrer dans l'Église. L'Église ne peut pas les accueillir[2] sans donner raison à toutes les déclamations de Novatien[3].

Des initiatives indiscrètes menaçaient de compromettre l'œuvre accomplie. Un évêque nommé Thérapius avait, sans attendre l'expiration de la pénitence canonique, réconcilié hâtivement un prêtre nommé Victor[4] : Cyprien s'incline devant le fait accompli ; on ne reviendra pas sur la sentence épiscopale ; mais à la tête d'un concile de soixante-sept évêques, il blâme formellement cette initiative que n'autorisait aucune nécessité et que tout déconseillait. Fortunatianus, évêque d'Assuras[5], tombé durant la persécution, et régulièrement pourvu d'un successeur en la personne d'Epictetus, prétendait rentrer en possession de son siège épiscopal : Cyprien

anxie ponderantibus et sollicite examinantibus qui recipi et admitti ad Ecclesiam debeant. Quibusdam enim ita aut crimina sua obsistunt aut fratres obstinate et firmiter renituntur ut recipi omnino non possint cum scandalo et periculo plurimorum... Namque ut gaudent et laetantur cum tolerabiles et minus culpabiles redeunt, ita contra fremunt et reluctantur quotiens inemendabiles et protervi et vel adulteriis vel sacrificiis contaminati et post haec adhuc insuper et superbi sic ad Ecclesiam remeant, ut bona intus ingenia corrumpant. Vix plebi persuadeo, immo extorqueo, ut tales patiantur admitti. Et iustior factus est fraternitatis dolor ex eo quod unus atque alius obnitente plebe et contradicente, mea tamen facilitate suscepti, peiores exstiterunt quam prius fuerant nec fidem paenitentiae servare potuerunt quia nec cum vera paenitentia venerant. »

1. *Ep.*, LIX, 16.

2. *Ep.*, LIX, 17, p. 686, 22-687, 1 : « Si qui autem sunt qui putant se ad Ecclesiam non precibus sed minis regredi posse aut existimant aditum se sibi non lamentationibus et satisfactionibus sed terroribus facere, pro certo habeant contra tales clusam stare Ecclesiam Dei... »

3. *Ep.*, LIX, 18-20.

4. *Ep.*, LXIV, 1.

5. *Ep.*, LXV.

écrit à l'évêque et à l'Église d'Assuras pour les engager à résister énergiquement aux entreprises du prélat déchu.

La persécution redoutée ne semble pas avoir éclaté alors sur l'Afrique; mais à Rome l'alerte fut plus sérieuse; nous en voyons la trace dans la dernière lettre de Cyprien au pape Corneille, récemment exilé à Centumcellae, en attendant le martyre.

L'Église romaine, son évêque en tête, venait de confesser glorieusement sa foi. Cyprien mêle à ses félicitations fraternelles[1] un retour douloureux sur l'obstination de Novatien, à qui ce triomphe moral de la vérité n'ouvre pas les yeux, mais qui continue à faire montre d'éloquence et de philosophie aux dépens de l'Église, à combattre la miséricorde, à ruiner la pénitence.

Les mêmes luttes devaient se prolonger sous les pontificats suivants, et Cyprien continuera de faire front de deux côtés à la fois. Tantôt il rappelle que la loi de l'Église exclut des fonctions de leur ordre les clercs apostats; tantôt il dénonce les retours offensifs de l'esprit puritain.

Sa sollicitude s'étend même en Espagne[2] : Basilide, évêque de Léon et Astorga, et Martial, évêque de Mérida, pareillement tombés et pourvus de *libelli*, par là même déchus de plein droit, élevaient les mêmes prétentions, à l'encontre de Félix et de Sabinus qui leur avaient été donnés canoniquement pour successeurs. Basilide avait même fait le voyage de Rome pour plaider sa cause auprès du pape Étienne, et l'avait à peu près gagnée[3]. A la tête d'un concile de trente-sept évêques, Cyprien appuie le droit des évêques élus Félix et Sabinus, et s'étonne qu'on ait pu remettre en question la chose bien jugée.

1. *Ep.*, LX.

2. *Ep.*, LXVII, 1. — Le principe de la déchéance des clercs apostats ou hérétiques ou schismatiques est encore affirmé par le concile de 256, dans son adresse au pape Étienne, *Ep.*, LXXII, 2. C'est d'ailleurs une doctrine constante dans l'Église. Voir sur le cas d'Évariste, *Ep.*, L, 1; LII, 1, p. 616, 15 : « Evaristum de episcopo iam nec laicum »; sur le cas de Trophime, *Ep.*, LV, 11; sur le cas de Privat et de ses complices Jovinus et Maxime, *Ep.*, LIX, 10; en outre, *Ep.*, LXVII, 6, p. 741, 5-10. — ERNST, *Cyprian und das Papsttum*, p. 87 sqq.

3. *Ep.*, LXVII, 5.

Une circonstance toute différente devait, à une date ultérieure, l'amener encore à intervenir dans les affaires religieuses de la Gaule[1]. Marcien, évêque d'Arles, s'était laissé gagner à la cause de Novatien. Ce mauvais pasteur, dur à son troupeau, laissait les serviteurs de Dieu pénitents frapper douloureusement à la porte de l'Église, sans avoir égard à leur détresse, sans panser leurs blessures; il abandonnait les *lapsi* à la dent des loups : déjà, par sa faute, un grand nombre étaient morts sans la paix de l'Église. Tels étaient, au lendemain de la persécution, les fruits amers du zèle de Novatien. Faustinus, évêque de Lyon, s'émut; il invoqua la grande autorité de Cyprien, et Cyprien porta plainte, au nom de plusieurs collègues, devant le pape saint Étienne : par une lettre pressante et même impérative, il l'adjure de pourvoir sans retard au remplacement de Marcien sur le siège d'Arles[2].

Cette fermeté, dont quelques manifestations nous paraîtraient presque intempérantes, ne paraissait pourtant pas suffisante à tous; mais, comme il arrive dans les temps troublés, Cyprien se voyait reprocher par les uns son intransigeance, par d'autres son laxisme. Nous en trouvons la preuve dans une lettre adressée à Florentius Puppianus, un évêque confesseur de la foi, qui, s'il n'avait pas tout à fait rompu avec l'Église, ne laissait pas de juger Cyprien indigne de sa communion et lui reprochait tant son attitude personnelle dans la persécution que son indulgence à l'égard des *lapsi*. Avec beaucoup de dignité, Cyprien demande compte à ce collègue des paroles dures qu'il en a reçues[3]. De quel droit Florentius se

1. *Ep.*, LXVIII.

2. *Ep.*, LXVIII, 3, p. 745, 20-24 : « Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco eius substituatur et grex Christi, qui in hodiernum ab illo dissipatus et vulneratus contemnitur, colligatur. Sufficiat multos illic ex fratribus nostris annis istis superioribus excessisse sine pace. » — Sur la signification et l'importance historique de ces lettres LXVII et LXVIII, voir R. P. KNELLER, *Römisch-katholisch beim hl. Cyprian*, dans *ZSKT.*, t. XXXV, 1911, p. 253-271; ERNST, *Cyprian und das Papsttum*, ch. XI.

3. *Ep.*, LXVI. — On ne sait où chercher le siège épiscopal de Florentius Puppianus. Certains détails feraient penser à un Africain, mais

constitue-t-il juge d'un évêque? Cyprien n'a pas cru devoir s'offrir au persécuteur; mais pourtant il a souffert l'exil et la confiscation. Après avoir revendiqué la liberté de son ministère, l'évêque cite le censeur au tribunal de Jésus-Christ : là, lecture sera donnée des lettres qu'ils viennent d'échanger[1].

Mais ces conflits dépassent les bornes chronologiques que nous nous étions fixées.

Pour la seconde période, répondant au pontificat de Corneille, les faits dogmatiques peuvent se sommer ainsi :

L'élection du nouveau pape a scellé l'alliance entre la chaire apostolique et l'épiscopat de l'Afrique latine, groupé autour de saint Cyprien. A l'égard de la discipline pénitentielle, on s'en tient d'abord aux règles affirmées précédemment : réconciliation immédiate des *libellatici* après examen des cas un à un; pour les *sacrificati,* admission à la pénitence, et s'ils persévèrent, réconciliation à l'article de la mort. A Rome, il faut remarquer l'accueil fait à des schismatiques de marque, le prêtre Maxime et d'autres, confesseurs ou non : leur entraînement passager vers le parti de Novatien, suivi d'un prompt retour à l'unité, est considéré moins comme une faute que comme une erreur, et on leur accorde une réhabilitation pure et simple. Trophime, qui était probablement un évêque de ce parti, est traité avec plus de rigueur : on ne l'admet qu'à la communion laïque. A Carthage, une discipline plus clémente se fait jour à l'égard des *lapsi :* en présence de nouvelles menaces de persécution, un concile décide d'étendre aux *sacrificati* l'indulgence accordée jusque-là aux seuls *libellatici,* et de les réconcilier immédiate-

son nom ne se trouve dans aucune des listes conciliaires qui nous ont été conservées avec la correspondance de saint Cyprien. M. Hans von Soden ne l'a pas admis dans sa *Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians.* Un mot de Cyprien donnerait à entendre qu'à la date de cette lettre Puppianus était sorti de l'Église, *ibid.,* 3, p. 728, 7-11 : « Quod vero dixisti sacerdotes humiles esse debere, quia et Dominus et apostoli humiles fuerunt, humilitatem meam et fratres omnes et gentiles quoque optime norunt et diligunt; et tu quoque noveras et diligebas, *cum adhuc in Ecclesia esses et mecum communicares.* »

1. *Ep.,* LXVI, 10.

ment s'ils donnent des gages de vraie pénitence. D'ailleurs on ne voit pas que l'édit de Gallus ait été suivi d'effet en Afrique; mais la décision prise par les évêques fut appliquée. Hors de l'Église, nous rencontrons deux partis extrêmes, bientôt fondus en un seul. D'une part Novatien formule pour la première fois le principe d'une sévérité inflexible envers les *lapsi*. D'autre part Novat et autres laxistes, depuis longtemps en communion avec tous les *lapsi*, viennent apporter au parti de la rigueur l'appui effectif de leur nombre. Entre ces deux prêtres révoltés, Novatien et Novat, l'opposition à l'Église catholique formait le seul lien possible. D'ailleurs Novatien paraît avoir été plutôt embarrassé de ces alliés peu recommandables, dont la présence constituait un démenti permanent au programme du parti. Loin de les retenir près de lui, il se montrait empressé de les écouler en province, et l'intransigeance, qui avait servi de prétexte au schisme, en demeura le drapeau.

La réconciliation accordée d'*urgence* en vue de la persécution, voilà la grande nouveauté amenée par cette seconde partie de la crise dans la situation des *lapsi*. Jusque-là, ou bien on ne les réconciliait qu'en danger de mort, ou du moins on laissait la pénitence se prolonger durant un temps plus ou moins considérable. Si l'on refusait la réconciliation à ceux qui commençaient à la solliciter dans les affres de la mort, ce n'était pas qu'ils en fussent incapables, mais c'est qu'une telle conduite constituait contre eux une trop forte présomption d'impénitence[1]. Quant à exclure absolument de la réconciliation tous les apostats, si quelques évêques isolés préconisèrent cette pratique rigoureuse, du moins l'Église ne la reçut jamais. Ce pouvait être le sentiment privé d'Antonianus, cet évêque intransigeant que Cyprien honora d'une si longue et si belle lettre; peut-être aussi de Florentius Puppianus, cet évêque et confesseur qui ne jugeait plus Cyprien digne de sa communion. On se souvient qu'Antonianus pria Cyprien de lui dire quelle hérésie avait introduite Novatien[2]. Cyprien refusa de répondre : il lui suffisait de savoir que Novatien était schis-

1. *Ep.*, LV, 23. — 2. *Ep.*, LV, 24.

matique, pour ne pas vouloir l'écouter. Conclure de là que, par ailleurs, il estimait correctes les positions dogmatiques de Novatien, serait sûrement excessif. Et quand même il les eût estimées correctes, cela ne prouverait pas qu'elles fussent telles. Le grand caractère de Cyprien et son dévouement sans bornes à l'Église ne suppléaient pas toujours aux lacunes de sa théologie : son attitude dans la question baptismale en est une preuve éclatante [1]. Donc, quand même il aurait erré de bonne foi sur l'inconvénient des positions prises par Novatien, il ne faudrait pas s'en étonner outre mesure. Mais en fait, il réprouvait absolument ceux qui décourageaient les pénitents. Cette rigueur constitue proprement l'originalité du schisme novatien à ses débuts ; aucun indice ne permet d'y reconnaître une tradition catholique.

Si c'avait été une tradition de l'Église romaine ou de l'Église latine d'Afrique, l'affirmation s'en trouverait quelque part dans une littérature si abondante, ne fût-ce que pour motiver la dérogation jugée nécessaire. Cette affirmation ne s'y trouve pas. Au cours des pourparlers engagés sur la réconciliation des *lapsi*, nulle part il n'apparaît que les évêques soient préoccupés de renverser ou de maintenir une barrière ; ils délibèrent en toute liberté d'esprit sur le meilleur usage à

1. Ce n'est pas ici le lieu d'ouvrir une controverse sur la question, très débattue, des relations entre saint Cyprien et la Papauté. On trouvera un bon chapitre chez Mgr Batiffol, *L'Église naissante* (ch. viii : *Saint Cyprien et Rome*). Voir aussi Y. de La Brière, *Saint Cyprien et la Papauté, d'après un ouvrage récent*, dans *Etudes*, t. CXVII, p. 339-356, 5 nov. 1908. Plus récemment, le livre paradoxal de H. Koch a suscité en Allemagne deux réfutations qui sont elles-mêmes des livres : l'une vive et brillante par A. Seitz, l'autre plus étudiée, plus ferme et plus décisive par J. Ernst (voir ci-dessus). Mentionnons encore un estimable article de Dom Chapman, *Revue bénédictine*, t. XXVII, 1910, p. 447-464. — Il est incontestable que saint Cyprien croyait, autant que personne, à l'unité de l'Église catholique, et reconnaissait l'évêque de Rome comme le chef visible de cette unité. Mais le travail de centralisation qui a produit l'organisation présente de l'Église était à ses débuts ; les idées de Cyprien sur les prérogatives du siège de Pierre étaient, croyons-nous, assez flottantes, plus même que ne le donne à entendre, dans son livre remarquable à d'autres égards, M. J. Ernst. Qu'il suffise de rappeler la correspondance datée du pontificat de saint Étienne (*Ep.*, lxviii-lxxv), et surtout les violences de l'*Ep.* lxxiv.

faire de ce pouvoir de lier et de délier que, de l'avis de tous, le Christ a légué à son Église. Pleinement d'accord sur le but, qui est d'assurer le sérieux de la pénitence, ils se mettent d'accord aussi sur la nécessité d'agir avec ensemble, et non pas à la débandade. Préoccupation dominante, surtout chez cet homme de gouvernement qu'est saint Cyprien. De là, ces appels fréquents au futur concile, invité à se prononcer sur toute mesure d'ordre général[1]. Soit à Rome durant le veuvage de l'Église et même après l'élection du pape Corneille, soit à Carthage, on réserve pour les assises épiscopales toute résolution importante. Quand un évêque d'Afrique, Thérapius, s'avise de réconcilier un prêtre avant les délais fixés, le concile de Carthage lui inflige un blâme, non pas précisément comme ayant posé un acte invalide, mais comme ayant contrevenu à une résolution commune[2], et comme étant indûment sorti du rang.

1. *Ep.*, XIX, 2, p. 526, 4-8 : « Hoc enim et verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus. » XX, 3, p. 529, 2-6 : « Plane ceterorum causas quamvis libello a martyribus accepto differri mandavi et in nostram praesentiam reservari, ut cum pace a Domino nobis data plures praepositi convenire in unum coeperimus, communicato etiam vobiscum consilio disponere singula vel reformare possimus. » XXV, p. 538, 21-22 : « Ut apud omnes unus actus et una consensio secundum Domini praecepta teneatur. » XXX, 5, p. 553, 9-13 : « Quamquam nobis in tam ingenti negotio placeat quod et tu ipse tractasti, prius Ecclesiae pacem sustinendam, deinde sic conlatione consiliorum cum episcopis presbyteris diaconis confessoribus pariter ac stantibus laicis facta lapsorum tractare rationem. » LV, 6, p. 628, 4-7 : « Etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum plurimis coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam pari gravitate et salubri moderatione consensit. » LVI, 3, p. 649, 23-650, 3 : « Quoniam tamen scripsistis ut cum pluribus collegis de hoc ipso plenissime tractem et res tanta exigit maius et pensius de multorum conlatione consilium et nunc omnes fere inter Paschae prima sollemnia apud se cum fratribus demorantur, quando sollemnitati celebrandae apud suos satisfecerint et ad me venire coeperint, tractabo cum singulis plenius, ut de eo quod consuluistis figatur apud nos et rescribatur vobis firma sententia multorum sacerdotum consilio ponderata. »

2. *Ep.*, LXIV, 1, p. 717, 12-16 : « Quae res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate, ut ante legitimum et plenum tempus

Non seulement nous ne rencontrons pas l'affirmation d'une tradition contraire à la réconciliation des apostats, mais nous rencontrons l'affirmation d'une tradition favorable à cette réconciliation. Un des textes les plus significatifs se trouve dans la grande lettre à Antonianus, dont nous connaissons déjà les principes particulièrement rigoureux. Antonianus s'était montré scandalisé de ce qu'on racontait de l'indulgence du pape envers Trophime[1]. Trophime avait quitté l'Église et entraîné un grand nombre de ses ouailles. Son péché était grave; sa réconciliation devait avoir les plus sérieuses conséquences. Cyprien fait observer à son correspondant que, dans cette circonstance, le pape agit comme agirent avant lui bien d'autres évêques; il obéit au besoin de réunir un troupeau dispersé : *Sicut et antecessores nostri saepe fecerunt, conligendis fratribus nostris carissimus frater noster necessitate succubuit.* Pareil besoin n'autorise pas à se mettre au-dessus des lois de l'Église; mais il prime toute autre considération de prudence : voilà pourquoi l'évêque de Rome est allé cette fois jusqu'au bout de son droit, en étendant l'indulgence aussi loin que possible[2]. D'ailleurs le possible a des bornes : le même Corneille, qui avait rendu au prêtre Maxime son rang dans le clergé, n'admit Trophime qu'à la communion laïque.

Quand Cyprien fait appel à la tradition, c'est d'ordinaire pour montrer quelle largeur d'esprit et quelle prudence surnaturelle tempèrent l'usage des pouvoirs confiés à l'Église[3].

satisfactionis et sine petitu et conscientia plebis, nulla infirmitate urgente ac necessitate cogente, pax ei concederetur. »

1. *Ep.*, LV, 11.

2. Comparer le langage de CYPRIEN, dans l'une de ses premières lettres au pape Corneille, *Ep.*, XLV, 3, p. 602, 17-603, 2 : « Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus ut unitatem a Domino et per apostolos nobis traditam quantum possumus obtinere curemus, et quod in nobis est balabundas et errantes oves... in Ecclesia colligamus, illis solis foris remanentibus qui obstinatione sua vel furore supersederunt et ad nos redire noluerunt... »

3. *Ep.*, XV, 3, p. 515, 7-9 : « Considerantes quae et qualia in praeteritum antecessores vestri martyres concesserint, quam solliciti in omnibus fuerint... » — *Ep.*, LV, 21, p. 638, 23 : « Apud antecessores nostros quidam de episcopis... »

S'il parle quelquefois d'une tradition inflexible, c'est pour opposer aux entreprises indiscrètes des confesseurs le droit imprescriptible de l'épiscopat[1]. En cela il est pleinement d'accord avec l'Église romaine, même s'exprimant par la plume de Novatien[2]. Jamais il n'esquisse une réaction contre une tradition ayant force de loi dans l'Église, pas même quand, à la tête de ses collègues d'Afrique, il se décide à consommer, en face de la persécution, la réconciliation des *sacrificati*.

III

LES LAPSI EN ORIENT.

L'histoire des Églises d'Orient au temps de Dèce nous est moins connue que celle des Églises d'Occident. Néanmoins quelques lettres nous ont été conservées, qui montrent les grands évêques de ce temps unis dans une même pensée au sujet de la réconciliation des *lapsi*.

Voici d'abord un correspondant de saint Cyprien, l'illustre évêque de Césarée en Cappadoce, qui devait, quelques années plus tard, faire écho si violemment aux récriminations de l'évêque de Carthage contre le pape saint Étienne, au sujet du baptême des hérétiques. La question des *lapsi* est étrangère à l'objet de la lettre que Firmilien adressera alors à Cyprien. Elle n'y intervient que tout à fait incidemment, dans une phrase où nous ne chercherons pas précisément une expression heureuse et complète de la doctrine catholique sur le pouvoir des clefs, telle même que saint Cyprien la professait[3]. Néanmoins cette phrase mérite d'être remarquée,

1. *Ep.*, XV, 4, p. 516, 5 : « Quod nunquam omnino a martyribus factum est. » XVI, 3, p. 520, 3 : « Sicut semper in praeteritum factum est. »

2. *Ep.*, XXX, 3, p. 551, 16 sqq. : « Absit enim ab Ecclesia romana vigorem suum tam profana facilitate dimittere et nervos severitatis eversa fidei majestate dissolvere... »

3. FIRMILIEN, *ap. Cyprien*, *Ep.*, LXXV, 4, p. 812, 21-29 : « Necessario apud nos fit ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt communi consilio dirigantur, lapsis quoque fratribus et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis per paenitentiam

parce qu'elle montre les évêques d'Asie préoccupés d'aviser en commun au bien de leurs troupeaux et d'appliquer à toute sorte de fidèles tombés après le baptême le remède de la pénitence. C'est l'expression même qu'Eusèbe emploiera pour résumer l'œuvre du concile romain réuni sous Corneille, et qu'il a peut-être empruntée aux actes de ce concile. Firmilien ne laisse percer aucun dissentiment soit avec Carthage, soit avec Rome, au sujet de ce conflit entre Corneille et Novatien qui — nous le savons par saint Denys d'Alexandrie — avait profondément ébranlé les Églises d'Asie Mineure et de Cappadoce.

Dans la correspondance de saint Denys d'Alexandrie, en partie contemporaine de la persécution et de la crise novatienne, la question des *lapsi* est abordée de front. Les fragments rapportés par Eusèbe, notamment ceux adressés à Fabius d'Antioche, nous permettent d'entrevoir ce qui se passait en Égypte. Là non plus, les confessions héroïques ne firent pas défaut; mais il y eut aussi des apostats; il y eut des confesseurs intervenant en faveur des apostats; il y eut des réconciliations plus ou moins hâtives, que des évêques hésitaient à valider; il y eut des réconciliations *in extremis*. Dans l'affaire de Novatien, l'attitude personnelle de Denys fut des plus fermes : tandis que Fabius d'Antioche inclinait plus ou moins au schisme [1], le patriarche d'Alexandrie appuyait de tout son pouvoir le pape Corneille et s'efforçait d'inspirer les mêmes sentiments à son collègue.

Après avoir rappelé plusieurs confessions glorieuses, Denys rapporte en ces termes la panique qui soudain s'empara des esprits [2] :

Bientôt un grand nombre de personnages en vue se présentèrent d'eux-mêmes, d'autres, engagés dans des fonctions publiques, furent

medella quaeratur, non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur. » — Il est d'ailleurs juste de rapprocher Cyprien, *De lapsis*, 17, p. 249, 18-22. Voir ci-dessus, p. 314.

1. Eusèbe, *HE.*, VI, 44, 1 : Φαβίῳ, ὑποκαταχλινομένῳ πρὸς τῷ σχίσματι.

2. Eusèbe, *HE.*, VI, 41, 11-13, éd. Schwartz, p. 604, 5-21.

amenés par la nécessité, d'autres furent traînés par leur entourage: cités nommément pour accomplir ces sacrifices impurs et impies, les uns s'avançaient pâles et tremblants, moins comme des sacrificateurs que comme des victimes..., d'autres s'empressaient de courir à l'autel, comme pour témoigner, par leur attitude, qu'ils n'avaient jamais été chrétiens : à ceux-là s'applique la parole du Seigneur : ils seront difficilement sauvés. Les autres, ou bien prirent l'un de ces deux partis, ou bien s'enfuirent : plusieurs furent mis à la question, et dans le nombre il s'en trouva qui faiblirent, soit avant de comparaître devant le tribunal, soit au milieu des tourments.

Il pose le cas des *lapsi* dans toute son acuité [1] :

... Or les martyrs de Dieu parmi nous, eux qui aujourd'hui siègent avec le Christ, associés à son règne et destinés à juger avec lui, s'intéressèrent au sort de leurs frères, coupables d'avoir sacrifié; voyant que leur conversion et leur repentir pouvait trouver grâce devant Celui qui ne veut pas à tout prix la mort du pécheur, ayant apprécié la sincérité de leur repentir, ils les accueillirent, les ramenèrent, les rétablirent, les associèrent à leurs prières et à leurs repas. Sur ceux-là, frères, que déciderez-vous? Que devons-nous faire? Devons-nous sanctionner le suffrage et la décision de ces martyrs, donner force à leur sentence miséricordieuse, et nous montrer secourables à ceux qu'ils prirent en pitié? Ou bien devons-nous casser leur sentence, nous faire juges de leur décision, contrister leur bon cœur, bouleverser l'ordre établi?

Cette initiative des confesseurs se présentait donc quelquefois dans des conditions que Denys jugeait acceptables. Mais il s'en fallait de beaucoup qu'ils eussent réconcilié tous les apostats. Denys cite [2] le cas d'un vieillard nommé Sérapion qui, après une vie édifiante, avait faibli dans la persécution. Il se repentit et demanda à être réconcilié, mais on repoussa sa demande : il avait sacrifié. Enfin, se sentant frappé à mort, il appelle son petit-fils et l'envoie chercher un prêtre. C'était la nuit. Le prêtre, malade, ne put se déplacer; mais, pour

1. Eusèbe, *HE.*, VI, 42, 5-6, Schwartz, p. 610, 26-612, 11.

2. Eusèbe, *HE.*, VI, 44, 2-6, Schwartz, p. 624, 12-626, 7. Le cas de ce vieillard, communié *in extremis* sans avoir été absous par un prêtre, ne peut évidemment pas être présenté comme le type de ce qui se passait ordinairement dans l'église d'Alexandrie. Étant données les dispositions excellentes du moribond, le prêtre avait cru pouvoir passer outre à la loi commune, et, dans l'impuissance où il était de l'absoudre, le tenir pour absous par Dieu. C'était là un procédé tout exceptionnel, et c'est bien à ce titre que Denys l'a cité.

obéir aux instructions du patriarche qui avait recommandé de ne pas refuser la paix aux moribonds, surtout quand ils l'avaient demandée d'avance et instamment, il confia à l'enfant une parcelle de la sainte Eucharistie. A son retour, l'enfant trouva son aïeul instruit surnaturellement de tout; il lui administra l'hostie dans un peu d'eau, et aussitôt le vieillard s'endormit du dernier sommeil. Il semblait que Dieu l'eût conservé jusque-là pour lui accorder la suprême paix.

L'exemple était parfaitement choisi pour calmer les scrupules de Fabius.

Novatien ayant fait schisme, Denys s'employait près de lui pour le ramener à l'Église, et le pressait en ces termes[1] :

Si, comme vous le dites, vous avez été entraîné malgré vous, montrez-le en revenant de bon gré. Car il convenait de tout souffrir pour ne pas scinder l'Église de Dieu, et si le témoignage opposé à l'idolâtrie est glorieux, le témoignage opposé au schisme ne l'eût pas été moins, je dirai même qu'il eût été davantage. Car dans le premier cas il y allait seulement du salut personnel, dans le second, du sort de toute l'Église...

En même temps il adressait à l'Église d'Égypte une instruction sur la pénitence[2], où il exprimait sa pensée sur les *lapsi,* en distinguant les fautes selon leur gravité; d'autres écrits encore à divers évêques sur le même sujet. N'ayant pu vaincre l'orgueil du sectaire, il le flétrissait dans une lettre à Denys de Rome[3] :

Nous avons bien sujet de haïr Novatien, qui a scindé l'Église et entraîné plusieurs de nos frères à l'impiété et au blasphème, introduisant de force une doctrine abominable sur Dieu, imputant à notre bénin Seigneur Jésus-Christ une telle dureté, et encore rejetant le saint baptême, renversant la foi et la confession qui existaient avant lui, enfin chassant absolument des âmes l'Esprit saint, leur ôtant tout espoir soit de le retenir soit de le récupérer.

C'est sans doute à l'un de ses écrits sur la pénitence qu'appartient un fragment publié par Maï[4], où il oppose à la con-

1. Eusèbe, *HE.,* VI, 45, Schwartz, p. 626, 13 sqq.
2. Eusèbe, *HE.,* VI, 46, 1-2, Schwartz, p. 626, 24; 628.
3. Eusèbe, *HE.,* VII, 8, Schwartz, p. 646, 5-12.
4. Reproduit *PG.,* X, 1601-1602.

duite du bon Pasteur cherchant sur les montagnes la brebis errante et la chargeant sur ses épaules, la dureté des faux bergers qui la repoussent à coups de pieds : il ne veut pas qu'on soit dur aux pécheurs repentants, mais qu'on les accueille avec bonté, qu'on les réunisse aux justes, qu'on supplée à ce qui leur manque [1].

Un autre fragment, publié par Pitra, nous montre Denys tenant pour valide, en cas de retour à la santé, la réconciliation accordée à un malade : les dons de la grâce divine doivent être sans repentance [2]. C'était, on s'en souvient, la solution de saint Cyprien.

L'Église d'Alexandrie, au temps de Dèce, ne nous offre pas un autre spectacle que Rome et Carthage. Il semble résulter des paroles de Denys que l'initiative des confesseurs en faveur des *lapsi* y fut mieux accueillie que dans l'Église de Carthage : mais sans doute elle y avait été moins indiscrète [3]. Par ailleurs, on y règle sa conduite d'après les mêmes principes qu'en Occident : charité compatissante au pécheur, avances faites au repentir, discernement dans l'appréciation de la faute. On n'y connaît pas plus qu'en Occident une règle uniforme et inflexible, s'opposant *a priori* à la réconciliation des apostats [4].

1. Voici les derniers mots : Μὴ οὖν ἀποπεμπώμεθα τοὺς ἐπιστρέφοντας, ἀλλ' ἀσμένως δεχώμεθα, καὶ τοῖς ἀπλανέσιν ἐναριθμῶμεν, καὶ τὸ ἐλλεῖπον ἀναπληρῶμεν.

2. *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 16 : Εἰ μέντοι... ἐπιμένοιεν τῷ βίῳ, δεσμεύειν μὲν αὖθις καὶ ἐπαγθίζειν ταῖς ἁμαρτίαις οὐκ ἀκόλουθόν μοι φαίνεται.

3. La formule par laquelle M. Allard résume la conduite de Denys paraît très exacte : « Saint Denys ratifia la sentence provisoire des confesseurs, et réintégra dans l'Église les pécheurs repentants, avec lesquels les témoins du Christ avaient consenti à reprendre des rapports de charité. » *Histoire des persécutions, III^e siècle*, t. I, p. 367.

4. J'ai le regret de ne pouvoir m'associer que très incomplètement au jugement de M^gr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, p. 124 : « On est, en 250, bien divisé sur le traitement des *lapsi* en danger de mort : à Carthage, on leur impose les mains, on les communie, ils sont tenus pour absous par Dieu ; à Alexandrie, on les communie, ils sont tenus pour absous par Dieu ; à Rome, on les communie, sans préjuger la sentence de Dieu. Mais, et ceci est le point capital, ni à Carthage, ni à Alexandrie, ni à Rome, on n'abandonne les *lapsi*. » La dernière ligne de ce jugement exprime une vérité certaine, et les observations de détail sur lesquelles ce jugement se fonde ont leur prix. Mais, outre que le relevé n'est pas complet, tant s'en faut, le hasard, qui nous a conservé dans tels et tels cas, et non dans

Ordre général aux prêtres de réconcilier les mourants qui ont donné des gages de repentir. Hors le cas de mort imminente, les documents nous manquent pour caractériser en détail la pratique de cette Église; nous savons seulement qu'elle s'inspirait du même esprit que ses sœurs d'Occident.

Essentiellement morale, visant tout d'abord l'amendement du coupable, ayant principalement égard au sérieux de la pénitence, nullement enchaînée par la nature du délit, consciente d'un pouvoir illimité de rémission reçu du Christ : telle apparaît la pensée de l'Église chez ses représentants les plus autorisés, des clergés de Rome, de Carthage et d'Alexandrie, dans les débats qui s'engagèrent à l'occasion de la persécution de Dèce, pour la réconciliation des *lapsi*. Loin de décourager les requêtes des pénitents, on les loue, on cherche à les provoquer, on en tient compte quand elles se produisent[1]; mais on entend bien que la réconciliation soit le prix du repentir, non un voile jeté complaisamment sur des fautes inexpiées. Ce fut toujours l'esprit du christianisme et c'était la tradition de l'ancienne Église.

tels autres, des traits descriptifs plus ou moins concrets, n'offre aucune base ferme pour des exclusions et des généralisations. Et rien n'est moins réel que cette « division » des grandes Églises. Le R. P. Stufler a pris la peine de montrer ceci à l'évidence, *ZSKT.*, 1907, p. 580-587. — Ces réserves ne s'étendent nullement aux pages consacrées à la question des *lapsi* par Mgr Batiffol dans *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 420 sqq.

1. Clergé romain, *Ep.*, VIII, 3, p. 487, 18-20 : « Si hi qui in hanc temptationem inciderunt coeperint adprehendi infirmitate et agant paenitentiam facti sui et desiderent communionem, utique subveniri eis debet. » — Cyprien, *Ep.*, XVIII, 2, p. 514, 16-18 : « Quis non mortuus vivificari properet? Quis non ad salutem suam venire festinet? » — Clergé romain (Novatien), *Ep.*, XXX, 7, p. 555, 7-8 : « Maioris est... et periculi et pudoris auxilium pacis non petisse. » — Denys, ap. Eusèbe, *HE.*, VI, 44, 4, Schwartz, p. 624, 22-24 : ἐντολῆς ὑπ' ἐμοῦ δεδομένης τοὺς ἀπαλλαττομένους τοῦ βίου, εἰ δέοιντο, καὶ μάλιστα εἰ καὶ πρότερον ἱκετεύσαντες τύχοιεν, ἀφίεσθαι, ἵν' εὐέλπιδες ἀπαλλάττωνται.

CHAPITRE XI

FIN DU RIGORISME PÉNITENTIEL

La discipline rigoureuse qui excluait de toute réconciliation ecclésiastique les pécheurs coupables des fautes les plus graves, discipline dont nous avons constaté l'influence, à l'état sporadique, durant la première moitié du troisième siècle, devait entrer, l'année 251, dans une phase nouvelle de son histoire. Des controverses récentes avaient préparé son élimination définitive de la grande Église; désormais sa fortune apparaît liée à la vie du schisme cathare, inauguré par Novatien. C'est donc principalement en étudiant la suite de ce mouvement schismatique, que l'on peut ressaisir la trace des idées agitées autour de l'édit de Calliste.

Mais d'abord il faut nous efforcer de résoudre une question laissée en suspens : Quelle avait été, jusqu'au milieu du troisième siècle, la conduite de l'Église envers les homicides? Est-il vrai, comme on l'a souvent répété, que la réconciliation des homicides fut inaugurée à une date postérieure aux mesures d'indulgence prises par Calliste en faveur des impudiques et sous Corneille en faveur des apostats?

I

TRAITEMENT DE L'HOMICIDE.

Si nous sommes beaucoup moins documentés sur le traitement appliqué par l'Église primitive aux homicides que sur le traitement par elle appliqué aux idolâtres et aux impudiques, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Car les persécutions ramenaient périodiquement, pour des foules entières, le cas de l'idolâtrie; les passions humaines ne ramenaient que trop

fréquemment le cas de l'impudicité; au lieu que l'homicide ne fut jamais sans doute, parmi les premiers chrétiens, un mal endémique, dont les prédicateurs et les controversistes eussent à s'occuper régulièrement. Mais cette considération très plausible ne nous dispense pas de rechercher si, comme on l'a dit souvent, l'Église primitive refusait tout pardon au meurtrier.

Sur quel fondement repose une telle assertion? Avant tout, sur l'invective de Tertullien, disant au pape Calliste [1] : « Si vous absolvez les impudiques, pourquoi pas les idolâtres et les homicides? » A quoi l'on ajoute divers textes du IV^e^ siècle, principalement les canons du concile d'Ancyre sur la pénitence exigée des homicides[2].

Fondement bien étroit pour un si vaste édifice. D'autant que — nous le savons positivement par saint Hippolyte — Calliste avait relevé le défi, ou plutôt il avait passé outre, pour faire simplement son devoir de pasteur. Des femmes chrétiennes, coupables d'infanticide, demandaient la paix de l'Église : Calliste la leur accorda. Or l'Église du IV^e^ et du III^e^ siècle a vu dans l'infanticide un homicide réel [3], et Hippolyte souligne expressément ce caractère [4]. On sait d'ailleurs ce que vaut une boutade de Tertullien, surtout dans le *De pudicitia,* et comment il se met à l'aise avec la vérité dans la poursuite de ses fins oratoires [5]. Aucune des raisons alléguées, pour établir le fait du déni complet d'absolution à l'homicide pendant deux ou trois siècles de christianisme, n'emporte conviction. Au contraire, des raisons positives de nier ce fait se rencontrent dans la tradition du III^e^ et du II^e^ siècles. Ce sont des assertions tout à fait générales concernant la récon-

1. Tertullien, *De pudicitia,* 6, 8.

2. Concile d'Ancyre (314), can. 21. 22. 23, ap. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio,* t. II, p. 520, ou Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. I, p. 322-324, Paris, 1907.

3. Canon d'Elvire, 63, Mansi, t. II, p. 16 B; Canon d'Ancyre, 21, *ib.*, p. 520; Origène, *In Mt.*, t. XIII, 30, *PG.*, XIII, 1173 B; Lactance, *Divin. Inst.*, VI, 20, *PL.*, VI, 708-709.

4. *Philosophumena,* IX, 12, p. 445, 11 : Ὁρᾶτε εἰς ὅσην ἀσέβειαν ἐχώρησεν ὁ ἄνομος μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων.

5. Voir ci-dessus, ch. VI.

ciliation ecclésiastique des pécheurs et n'excluant aucune catégorie. Ces assertions, nous les avons recueillies notamment chez Tertullien catholique, chez Clément d'Alexandrie, chez Denys de Corinthe, chez Hermas, donc en des Églises très distantes les unes des autres et très représentatives, en divers temps et de la part d'auteurs qui ne se sont pas concertés. Une exception ne peut être admise qu'autant qu'on la prouverait, et seulement si ces auteurs en ont réservé la possibilité. Ils ne la réservent point. Leurs assertions visent au contraire tous les péchés, d'autant plus qu'ils sont plus énormes. S'il y avait un péché tellement énorme qu'il restât nécessairement hors des prises de l'assertion générale, il fallait le donner à entendre, en désignant ce péché, soit en sa propre espèce, soit au moins par un terme générique. Ils ne le font pas. La seule désignation générique où l'on pourrait essayer de ranger des péchés irrémissibles devant l'Église, est celle de *péché contre Dieu*[1]. Nous avons rencontré plus haut cette expression, et nous avons expliqué comment elle convient premièrement à l'idolâtrie, secondairement à l'impudicité, enfin, d'une certaine manière, à l'homicide. Mais l'argument qu'on en voudrait tirer pour montrer l'homicide exclu des pardons de l'Église, porte trop loin et conséquemment ne porte pas du tout : car il se trouve que saint Cyprien, qui s'attache plus que personne à cette formule, ne tient pour irrémissible devant l'Église ni l'idolâtrie, ni l'impudicité. Ajoutons : ni l'homicide. Car l'unique texte où l'on a cru parfois lire le contraire[2] ne renferme rien de tel. Expliquant l'oraison dominicale, Cyprien est amené à recommander le pardon des injures, et pour en faire sentir la nécessité, il rappelle, après la parole de saint Paul sur l'impuissance du martyre même à suppléer la charité, la parole de saint Jean, comparant la haine à l'homicide; il conclut très légitimement qu'on ne peut entrer *au ciel* avec la haine au cœur, non plus qu'avec

1. Saint Cyprien, *Testimoniorum ad Quirinum*, III, 28, p. 142, 6-7 : « Non posse in Ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit. » Voir ci-dessus, ch. X, p. 312.

2. Voir Mgr Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 413, n. 3.

une *volonté* homicide[1]. Dans ce développement moral, qui d'ailleurs n'est point particulier à saint Cyprien, on ne trouve ni une allusion à la discipline de l'Église, ni un pénitent; la question du traitement ecclésiastique de l'homicide n'est pas même touchée.

Au reste, nous ne sommes pas réduits à ces *sweeping assertions* par lesquelles les anciens Pères offrent sommairement le pardon à tous les péchés, ni à des raisons purement négatives : il ne manque pas non plus de textes précis et positifs, qui sont, tout au moins, de nature à faire réfléchir. Nous avons cité en son lieu[2] certain passage d'Hermas où figurent, confondus parmi les blasphémateurs et les apostats, des chrétiens *traîtres aux serviteurs de Dieu*. L'expression est claire dans la langue de la vieille Église : il s'agit des lâches qui, en temps de persécution, livraient leurs frères aux inquisiteurs ou aux bourreaux. L'Église ne les tenait pas pour innocents du crime d'homicide : un canon d'Elvire en fait foi[3]. Hermas nous dit à deux reprises que ces pécheurs sont désespérés. Mais il faut bien entendre son langage : pour lui, un pécheur désespéré est tout simplement un pécheur qui ne se convertira pas. Et de fait, parmi ces traîtres coupables d'un forfait noir entre tous, nous trouvons les propres enfants d'Hermas qui, après

1. Saint Cyprien, *De dominica oratione*, 24, p. 285, 16-21 : « Discordans et dissidens et pacem cum fratribus non habens, secundum quod beatus apostolus et Scriptura sancta testatur, nec si pro nomine occisus fuerit, crimen dissensionis fraternae poterit evadere, quia, sicut scriptum est, *qui fratrem suum odit, homicida est* (I *Io.*, III, 15), nec ad regnum [caelorum] pervenit aut cum Deo vivit homicida. » — Comparer *De catholicae Ecclesiae unitate*, 13. 14.

2. Hermas, *Sim.*, VIII, 6, 4 : Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποστάται καὶ προδόται τῆς Ἐκκλησίας καὶ βλασφημήσαντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν τὸν Κύριον, ἔτι δὲ καὶ ἐπαισχυνθέντες τὸ ὄνομα Κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτούς. Οὗτοι οὖν εἰς τέλος ἀπώλοντο τῷ Θεῷ. Βλέπεις δὲ ὅτι οὐδὲ εἷς αὐτῶν μετενόησε, καίπερ ἀκούσαντες τὰ ῥήματα ἃ ἐλάλησας αὐτοῖς, ἃ σοι ἐνετειλάμην· ἀπὸ τῶν τοιούτων ἡ ζωὴ ἀπέστη. — IX, 19, 1 : Ἀποστάται καὶ βλάσφημοι εἰς τὸν Κύριον καὶ προδόται τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ· τούτοις δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θάνατος δὲ ἔστι.

3. Conc. d'Elvire (vers 300), can. 73, Mansi, t. II, p. 17 D : « Delator si quis exstiterit fidelis et per delationem eius aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem; si levior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem; si catechumenus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum. »

avoir trahi leurs parents, font pénitence et obtiennent leur pardon [1]. Est-ce tout simplement parce que la trahison n'avait pas atteint son effet suprême, par la mort de ceux qu'ils avaient trahis? Non. Cette circonstance extérieur eatténuait aux yeux des hommes la gravité du crime, elle ne l'atténuait pas devant Dieu juge des consciences, et l'on sait que, selon la pensée d'Hermas, le seul obstacle au pardon divin est l'endurcissement du cœur. Il reste donc que l'intention homicide des enfants d'Hermas n'est pas frappée d'une sentence inexorable : la prière et la pénitence d'Hermas ont obtenu aux coupables de rentrer dans la paix de l'Église et dans la voie du salut [2].

La *Didascalie des Apôtres,* codifiant, au milieu du IIIe siècle, la tradition des Églises de Syrie, s'occupe d'autres pécheurs, eux aussi homicides par l'intention, et voici la ligne de conduite qu'elle trace aux évêques [3] :

Si donc votre jugement est sans acception de personnes, ô évêques, considérez celui qui accuse son frère : si c'est un frère trompeur, qui porte l'accusation par jalousie ou envie, pour troubler l'Église de Dieu, et pour faire mourir celui qu'il accuse, en le faisant chasser de l'Église et jeter au supplice du feu, jugez-le durement, parce qu'il a amené le mal sur son frère; car, dans sa pensée, s'il avait pu l'emporter dans l'esprit du juge, il tuait son frère par le feu. Il est écrit que *Si quelqu'un répand le sang d'un homme, son sang sera répandu en place de celui qu'il a versé* (*Gen.*, IX, 6). Si donc il se trouve quelqu'un de ce genre, chassez-le de l'Église comme un meurtrier avec grande réprimande. Après un certain temps, s'il témoigne se repentir, admonestez-le, chargez-le d'une dure discipline, puis imposez-lui les mains et recevez-le dans l'Église. Mais veillez sur celui qui est ainsi et soyez attentifs à ce qu'il ne trouble plus personne autre.

Si telle était la mesure du châtiment pour un crime abominable, il faut avouer que les Églises d'Orient ne répugnaient pas absolument à réintégrer certains homicides dans la communion des fidèles.

1. HERMAS, *Vis.*, II, 2, 2 : Τὸ σπέρμα σου, Ἑρμᾶ, ἠθέτησαν εἰς τὸν Θεὸν καὶ ἐβλασφήμησαν εἰς τὸν Κύριον καὶ προέδωκαν τοὺς γονεῖς αὐτῶν ἐν πονηρίᾳ μεγάλῃ καὶ ἤκουσαν προδόται γονέων καὶ προδόντες οὐκ ὠφελήθησαν, ἀλλὰ ἔτι προσέθηκαν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν τὰς ἀσελγείας καὶ συμφυρμοὺς πονηρίας. καὶ οὕτως ἐπλήσθησαν αἱ ἀνομίαι αὐτῶν.

2. Voir *Sim.*, X.

3. *Didascalie des Apôtres*, trad. NAU, Paris, 1912, ch. X, p. 98.

Rappellerons-nous encore le meurtrier réconcilié par l'apôtre saint Jean, selon le récit de Clément d'Alexandrie[1]? Le narrateur ne manifeste ni doute ni surprise devant ce fait, qu'il donne pour réel et non légendaire : οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον. Il ne s'arrête pas à justifier la conduite de l'apôtre : c'est sans doute que, devant la pensée chrétienne du IIe siècle, elle n'avait pas besoin d'être justifiée.

La doctrine d'Origène a été longuement discutée ci-dessus[2]. On peut d'autant moins représenter ce Père comme inexorable à l'homicide que la fameuse page du *De oratione,* où l'on a souvent cru trouver le refus du pardon de l'Église à l'idolâtrie et à l'impudicité, ne fait pas mention de l'homicide[3]. Cependant, quelques lignes plus haut, rappelant les sévérités de l'Ancienne Loi pour certains péchés, Origène avait nommé l'homicide à côté de l'adultère ; quand il veut désigner les péchés les plus difficiles à remettre sous la Loi nouvelle, il ne parle plus de l'homicide. Cette omission n'est pas l'effet d'un oubli, d'autant qu'en d'autres passages il fait allusion expresse à la rémission de l'homicide[4]. On sait d'ailleurs combien sa doctrine est profondément ecclésiastique, et comment il raisonne toujours dans l'hypothèse d'un pardon dispensé par les pasteurs légitimes. Quand il veut désigner un péché auquel est dû un traitement plus sévère, ce n'est pas l'homicide qui se présente le premier à son esprit.

Néanmoins, s'il fallait juger de la pensée de l'Église par certains canons d'Hippolyte, qui ne permettent pas de recevoir parmi les fidèles un homme qui a versé le sang ni un soldat, on devrait conclure que l'homicide était complètement mis hors la loi[5]. Et il se trouvait des moralistes sévères pour

1. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 42.
2. Voir ch. IX.
3. Origène, *De oratione*, 28.
4. Origène, *In Ex., Hom.*, VI, 9, *PG.*, XII, 338 AD; *In Mt.*, t. XIII, 30, *PG.*, XIII, 1173-1177.
5. *Canon d'Hippolyte*. 71 : « Homo qui accepit potestatem occidendi vel miles nunquam recipiatur omnino. » — 74 : « Christianus ne fiat propria voluntate miles nisi sit coactus a duce. Habeat gladium, caveat tamen ne criminis sanguinis effusi fiat reus. » — 75 : « Si compertum est sanguinem ab eo esse effusum, a participatione myste-

étendre très loin la notion d'homicide. Lactance ne défend pas seulement d'assister aux combats de gladiateurs; il défend de porter les armes et d'intenter une accusation capitale[1]. Mais nous savons par des témoignages non suspects, que dès le IIe siècle il y avait beaucoup de chrétiens dans les camps[2], et le 75e canon d'Hippolyte prévoit le cas d'une pénitence assez généreuse pour laver la tache du sang. En dépit de certains rigoristes, la carrière militaire ne fut jamais tenue communément pour incompatible avec la profession du christianisme. La pensée de l'Église ne doit pas plus être cherchée dans ces assertions extrêmes que dans l'assertion tout opposée, mais isolée, d'une homélie clémentine, d'après laquelle il faut plusieurs homicides pour égaler la malice d'un seul adultère[3]. L'Église n'a jamais condamné le principe du service militaire. Inutile de nous attarder à ce point, sur lequel des études spéciales ont fait une lumière complète; qu'il nous suffise d'y renvoyer[4].

Si l'on ajoute foi au récit accueilli par Eusèbe, d'après lequel Philippe, empereur chrétien (244-249), s'étant présenté le jour de Pâques pour participer aux prières de l'Église, fut arrêté sur le seuil par l'évêque, et invité à se tenir d'abord

riorum abstineat, nisi forte singulari conversione horum cum lacrimis et planctu correctus erit... »

1. Lactance, *Divin. Instit.*, VI, 20, *PL.*, VI, 708 A : « Non enim, cum occidere Deus vetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet; sed ea quoque ne fiant monet quae apud homines pro licitis habentur. Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur. » — Au contraire, Pseudo-Origène, *Adamantius*, I, *PG.*, XI, p. 1736 A; IV, *ibid.*, p. 1825 A.

2. Voir notamment Tertullien, *Apol.*, 37; *De corona militis*, 1; histoire de saint Marin, ap. Eusèbe, *HE.*, VII, 15.

3. *Hom. clémentine*, XIII, 19, *PG.*, II, 344 A : Πολλοὶ φόνοι μοιχείαν μίαν.

4. Voir surtout H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*[2], t. I, p. 257 sqq., t. II, p. 41-50, Leipzig, 1906; A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit*, p. 164, 201, München, 1902; P. Allard, *RQH.*, t. XLV, p. 454 sqq., 1889; *Dix leçons sur le martyre*[3], p. 182-185, 1907; Vacandard, *Études de critique et d'histoire*, 2e série, 1910.

au rang des pénitents, pour y expier les nombreuses fautes qui lui étaient reprochées[1], on conjecturera facilement que l'homicide n'était pas hors de cause, car il devait y avoir du sang sur les mains de ce soldat. Et le *Chronicon paschale*, rapportant le fait avec plus de détails, dit expressément que l'empereur Philippe et sa femme furent arrêtés à la porte de l'Église par Babylas évêque d'Antioche, comme coupables du meurtre du jeune Gordien[2]. Néanmoins il ne semble pas que dans ce cas l'épreuve se soit prolongée longtemps, ni même qu'on ait exigé du pénitent impérial beaucoup plus que la reconnaissance d'un principe. Gardons-nous d'appuyer plus que de raison sur un récit qui n'inspire pas pleine confiance[3]. Toujours est-il qu'après moins d'un siècle Eusèbe, historien diligent, le rappelle sans y dénoncer aucun anachronisme. Il n'y aurait rien à changer à son récit dans le cas où saint Babylas aurait appliqué à Philippe la même discipline que saint Athanase devait appliquer un siècle et demi plus tard à Théodose.

Plus instructifs sont les documents émanés de saint Grégoire Thaumaturge.

Au milieu du IIIe siècle, l'évêque de Césarée eut à se prononcer sur le cas de certains chrétiens qui, durant l'incursion des Goths dans le Pont et la Bithynie, emmenés captifs par les barbares envahisseurs, s'étaient oubliés jusqu'à faire avec eux cause commune, massacrant comme eux, se faisant leurs guides et les pourvoyeurs de leurs razzias. La réponse ne dénote pas une discipline bien formée : les coupables seront exclus de l'assemblée des fidèles jusqu'à ce que les évêques aient pu se réunir pour prendre une décision à leur égard[4].

1. Eusèbe, *HE.*, VI, 34 : ... Οὐ πρότερον δὲ ὑπὸ τοῦ τηνικάδε προεστῶτος ἐπιτραπῆναι εἰσβαλεῖν ἢ ἐξομολογήσασθαι καὶ τοῖς ἐν παραπτώμασιν ἐξεταζομένοις μετανοίας τε χώραν ἴσχουσιν ἑαυτὸν καταλέξαι· ἄλλως γὰρ μὴ ἄν ποτε πρὸς αὐτοῦ, μὴ οὐχὶ τοῦτο ποιήσαντα, διὰ πολλὰς τῶν κατ' αὐτὸν αἰτίας παραδεγθῆναι.

2. *Chronicon paschale*, *PG.*, XCII, 668 A.

3. Encore qu'on puisse le défendre par des raisons très solides. C'est ce qu'a fait notamment M. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, p. 225, Paris, 1886, après Aubé, Renan, etc...

4. S. Grégoire Thaumaturge, *Epistola canonica*, can. 7, *PG.*, X,

Si l'on rapproche ce fait de la discipline dont témoigne la *Didascalie* syriaque, on regardera comme probable que l'Église d'Orient ignora toujours le refus de communion *in extremis*, ce que garantit d'ailleurs le 13e canon de Nicée[1]. Mais dans certains cas, l'excommunication n'était levée qu'à l'article de la mort. Particulièrement rigoureuse à l'égard de l'homicide était la discipline ancienne dont témoignent les canons d'Ancyre (314)[2], et à laquelle ils apportent sur deux points des adoucissements. Les femmes qui se prostituaient et pratiquaient l'avortement, étaient anciennement excommuniées pour la durée de la vie. Cette peine est réduite à dix ans. L'homicide volontaire demeure frappé d'excommunication perpétuelle; le coupable ne sera réconcilié qu'à la fin de sa vie. L'homicide involontaire était anciennement astreint à sept ans de pénitence. Cette peine est réduite à cinq ans.

Si sévères que nous paraissent et que soient en effet ces dispositions, on voit qu'elles ne mettent pas en question le principe de l'absolution accordée par l'Église à l'homicide; au contraire, elles le sanctionnent, comme depuis longtemps reçu. On signale expressément les adoucissements apportés au 21e et au 23e canon; si l'on ne signale rien au sujet du 22e, c'est que celui-ci est maintenu dans toute sa rigueur[3]. Or ce

1040 C : Τοὺς μὲν οὖν ἐγκαταλειφθέντας τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπελθόντας, ἐπιλαθομένους ὅτι ἦσαν Ποντικοὶ καὶ Χριστιανοί, ἐκβαρβαρωθέντας δὲ ὡς καὶ φονεύειν τοὺς ὁμοφύλους ἢ ξύλῳ ἢ ἀγχόνῃ, ὑποδεικνύναι δὲ ἢ ὁδοὺς ἢ οἰκίας ἀγνοοῦσι τοῖς βαρβάροις· καὶ τῆς ἀκροάσεως ἀπεῖρξαι δεῖ, μέχρις ἂν κοινῇ περὶ αὐτῶν τι δόξῃ συνελθοῦσι τοῖς ἁγίοις καὶ πρὸ αὐτῶν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. — Cette épître est de l'an 254, d'après Draeseke, *Jahrb. f. protest. Theologie*, VII, p. 724-756, 1900.

1. Concile de Nicée, can. 13, Mansi, II, 673 D.

2. Concile d'Ancyre, ap. Mansi, II, 520.

Can. 21 : Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνευουσῶν καὶ ἀναιρουσῶν τὰ γεννώμενα καὶ σπουδαζουσῶν φθόρια ποιεῖν ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσεν, καὶ τούτῳ συντίθενται· φιλανθρωπότερον δέ τι εὑρόντες ὡρίσαμεν δεκαετῆ κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὡρισμένους.

Can. 22 : Περὶ ἑκουσίων φόνων, ὑποπιπτέτωσαν μὲν, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιούσθωσαν.

Can. 23 : Ἐπὶ ἀκουσίων φόνων, ὁ μὲν πρότερος ὅρος ἐν ἑπταετίᾳ κελεύει τοῦ τελείου μετασχεῖν κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς· ὁ δὲ δεύτερος τὸν πενταετῆ χρόνον πληρῶσαι.

3. Cependant Funk, sans tenir compte de ce silence, conclut de la

canon, relatif à l'homicide volontaire, stipule le droit du coupable mourant à la réconciliation. Ce droit n'était pas contesté.

L'Occident tarda plus que l'Orient à entrer dans les voies de l'indulgence. Jusqu'au début du IVe siècle, la péninsule espagnole, isolée du mouvement disciplinaire qui s'était accompli en Italie et en Afrique, se signala par le maintien de prescriptions particulièrement sévères. C'est ce dont témoignent, un peu après l'an 300, les canons du concile d'Elvire contre diverses sortes d'homicide ou de complicité dans l'homicide[1]. Refus de communion, même au lit de mort, aux chrétiens qui, élevés à la dignité de flamines, donnent des jeux de gladiateurs[2], au moins dans le cas où l'homicide se complique d'idolâtrie (can. 2) ou de récidive dans l'impudicité (can. 3); à ceux qui causent la mort d'autrui par des maléfices (can. 6); aux femmes qui font périr l'enfant né de leur adultère (can. 63); aux délateurs qui par leur délation causent la mort d'autrui (can. 73). Pour une femme qui, dans un mouvement de colère, tue son esclave, la peine est plus bénigne : refus de communion pendant sept ou cinq années, selon les cas (can. 5).

Ces pénalités rigoureuses, derniers vestiges d'une discipline qui a dû exister plus anciennement hors d'Espagne, rejoignent l'assertion de Tertullien et nous aident à la comprendre. Il serait excessif d'y voir l'indice d'une loi jadis universelle dans l'Église d'Occident. Le IVe siècle ayant d'ailleurs fait fléchir

tendance générale de cette collection de canons qu'il dut y avoir adoucissement même sur les points où nous n'en sommes pas avertis. *KGAU.*, t. I, p. 163. Cela paraît tout à fait illogique.

1. On trouvera ces canons chez Mansi, t. II, col. 5 sqq., ou chez Hefele-Leclercq, t. I, p. 221 sqq.

2. Can. 2 : « Placuit eos nec in finem accipere communionem. » — Cf. can. 3 : « Placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne illusisse de dominica communione videantur. » — Sur les *flamines chrétiens*, voir L. Duchesne, dans *Mélanges Renier*, 1886. La dignité de flamine, instituée en vue du culte de l'empereur, était surtout une magistrature civile, et ceci explique pourquoi souvent des chrétiens crurent pouvoir l'accepter; néanmoins elle engageait presque fatalement soit dans des compromissions idolâtriques, soit dans d'autres pratiques réprouvées par l'Église, telles que l'organisation des combats de gladiateurs. De là les sévérités du concile.

partout cette antique rigueur, nous arrêterons ici les recherches relatives à l'homicide.

II

LA DISCIPLINE DES ÉGLISES D'ORIENT AUX IIIe ET IVe SIÈCLES.

Le refus de pardon aux apostats de la persécution avait été le mot d'ordre du schisme novatien à ses débuts. Parti de Rome, ce mouvement eut une répercussion immédiate en Orient, jusque sur le premier des sièges d'Asie. Pour arrêter sur la pente du schisme le patriarche Fabius d'Antioche, ce ne fut pas trop des efforts réunis du pape Corneille et du patriarche Denys d'Alexandrie. Donc il y avait en Orient un parti de la rigueur. Quand même ce fait ne nous serait pas révélé par des documents contemporains du schisme, nous pourrions l'induire de la littérature postérieure, qui fait souvent allusion aux rigoristes asiatiques.

On s'accorde à placer durant la deuxième moitié du IIIe siècle et en pays syriaque la composition de la *Didascalie des apôtres,* qui renferme le droit ecclésiastique de l'Orient et a servi de base à d'autres compilations postérieures, telles que les *Constitutions apostoliques*. Cette *Didascalie* reflète manifestement l'état des Églises orientales à la date de sa rédaction. Le schisme novatien est brisé, mais les tronçons cherchent à se rejoindre, et l'évêque légitime doit lutter contre la recrudescence du rigorisme. Nous citerons la meilleure partie du chapitre intitulé : *Des pécheurs et de ceux qui font pénitence*[1] :

> Juge donc, ô évêque, avec pouvoir, comme Dieu tout-puissant, et reçois avec miséricorde ceux qui se repentent, comme Dieu tout-puissant, réprimande, recherche et instruis, parce le Seigneur Dieu a promis aussi avec serment la rémission à ceux qui ont péché, comme il l'a dit dans Ezéchiel (xxxiii, 10-11).

1. A défaut du texte grec original, on peut lire la *Didascalie des Apôtres* dans une traduction syriaque, publiée pour la première fois par Paul de Lagarde en 1854. M. l'abbé Nau en a donné dès 1902 une version française, qu'il a revue et publiée de nouveau en 1912. Nous citons cette dernière édition, ch. vi, p. 49 sqq.

Il donne donc espoir à ceux qui pèchent que, lorsqu'ils se repentiront, ils trouveront le salut dans leur repentir; afin qu'ils ne perdent pas leur espoir, ne demeurent pas dans leurs péchés et ne les augmentent pas, mais qu'ils se repentent, qu'ils gémissent, qu'ils pleurent leurs péchés et qu'ils se convertissent de tout cœur...

Toi donc, évêque, juge d'abord avec sévérité, puis, plus tard, reçois (le pécheur) avec miséricorde et pitié, pourvu qu'il témoigne se repentir, réprimande-le, punis-le, persuade-le et purifie-le selon le *Ps.* LXXIII, 19; *Ier.*, VIII, 4-5...

Ainsi, reçois celui qui se repent lorsqu'il ne te reste pas le moindre doute. Ne te laisse pas détourner par ceux qui n'ont pas de miséricorde et qui disent : « Il ne faut pas se souiller avec ceux-là »; car le Seigneur dit (*Dt.*, XXIV, 16; *Ez.*, XIV, 13.14)...

Il n'est donc pas nécessaire que vous obéissiez à ceux qui veulent la mort, haïssent leurs frères, aiment les fautes et sont prêts à tuer sous un prétexte quelconque; mais aidez les malades, les hommes en danger et les pécheurs pour les délivrer de la mort, sans (tenir compte de) la dureté du cœur, du langage et de la pensée des hommes. Il ne te convient pas en effet, ô évêque, puisque tu es la tête, d'obéir à la queue, c'est-à-dire au séculier, à l'homme querelleur qui veut la perte d'autrui, mais occupe-toi seulement de la parole du Seigneur Dieu. Pour ne pas laisser croire aux hommes qu'ils périssent ou sont attachés par les péchés des autres, coupe la mauvaise pensée. *Ez.*, XVIII.

Vous voyez, mes fils chéris et aimés, combien les miséricordes du Seigneur notre Dieu sont grandes, ainsi que sa bonté et son affection à notre égard : il demande de se repentir à ceux qui ont péché, il parle d'eux en beaucoup d'endroits et ne laisse pas de place à l'opinion des hommes au cœur dur, qui veulent juger et décréter sans miséricorde et rejeter complètement ceux qui ont péché, comme s'il n'y avait pas de pénitence pour eux. Dieu n'était pas ainsi, mais il appelle aussi les pécheurs à la pénitence et il leur dit de ne pas penser qu'ils portent les péchés des autres ou qu'ils y participent. Recevez donc simplement et avec joie ceux qui se repentent. *Ez.*, XXXIII, 12-20...

Il vous faut donc, ô évêques, d'après les saints Livres, juger avec pitié et miséricorde ceux qui pèchent. Car si tu abandonnes dans le fleuve celui qui marche le long de la rive d'un fleuve et qui tombe, c'est comme si tu l'avais poussé et si tu l'avais jeté dans le fleuve, et tu as commis un meurtre. Mais si un homme tombe sur le bord d'un fleuve et se trouve près de périr, tu lui tendras aussitôt la main et le retireras pour qu'il ne périsse pas complètement. Tu agiras ainsi, afin que ton peuple sache et comprenne, et que le pécheur ne périsse pas complètement.

Quand tu verras un pécheur, fâche-toi contre lui et fais-le mettre dehors. Quand il sort dehors, qu'on lui fasse des reproches, qu'on l'interroge et qu'on le maintienne en dehors de l'église, puis, que l'on entre et que l'on intercède pour lui, parce que notre Sauveur a intercédé aussi près de son Père pour les pécheurs, comme il est écrit dans l'Évangile (*Lc.*, XXIII, 34)... Alors, ô évêque, fais-le entrer

et demande-lui s'il se repent; s'il est digne d'être reçu dans l'église, impose-lui des jours de jeûne d'après son péché, deux semaines, ou trois, ou cinq, ou sept, puis laisse-le aller; après lui avoir donné les réprimandes et les enseignements convenables, reprends-le et dis-lui d'être humble, de prier et de supplier durant les jours de son jeûne pour devenir digne de la rémission des péchés, comme il est écrit (*Gen.*, IV, 7) : *Tu as péché, cesse* (de pécher); *ta pénitence sera sur toi* (= fais pénitence) *et tu domineras sur lui* (le péché). Le Seigneur dit aussi à Marie, sœur de Moïse, quand elle eut parlé contre Moïse, puis qu'elle se repentit et fut jugée digne de pardon (*Num.*, XII, 14) : *Si son frère lui avait craché à la figure, n'en rougirait-elle pas? Qu'on la sépare sept jours en dehors du camp, puis, qu'elle rentre.* Il faut donc que vous fassiez ainsi à ceux qui se repentent de leurs péchés, que vous les fassiez sortir de l'église selon la grandeur de leurs fautes, puis, que vous les receviez, comme des pères miséricordieux...

On lit encore dans le chapitre *Sur les évêques*[1] :

... Comme tu dois rendre raison pour beaucoup, aie souci de tout le monde, pour conserver ceux qui sont sains; quant à ceux qui ont péché, instruis-les, réprimande-les, punis-les, allège-les par la rémission.

Quand celui qui a péché se repent et pleure, reçois-le, et tout le peuple priant pour lui, place ta main sur lui, et permets-lui d'être dans l'église. Quant aux dormeurs et aux relâchés, retourne-les, éveille-les, fortifie-les, interroge-les, guéris-les. Car tu sais quelle sera ta récompense si tu agis ainsi, et quel danger te menace si tu agis autrement. *Ez.*, XXXIV...

Enseigne donc et instruis tout homme, et si quelqu'un mérite une réprimande, réprimande-le et punis-le, mais pour le ramener et non pour le perdre. Instruis-le en vue de la pénitence...

Lie ce qui est brisé (*Ez.*, XXXIV, 16), c'est-à-dire lie par une prière de pénitence celui qui est blessé ou frappé ou brisé par ses péchés, ou boite dans le chemin de la justice; guéris-le, relève-le de ses péchés et réconforte-le, montre-lui qu'il a de l'espoir. Lie (sa blessure), guéris-le et fait-le entrer dans l'église.

Convertis l'égaré, c'est-à-dire ne laisse pas dehors celui qui a été chassé pour ses péchés et qui est sorti dehors en punition, mais enseigne-le, instruis-le, ramène-le et reçois-le dans ton troupeau, c'est-à-dire dans le peuple de l'Église.

Recherche celui qui est perdu, c'est-à-dire n'abandonne pas à une perdition complète celui qui a perdu l'espoir sous la multitude de ses péchés et s'est abandonné à la perdition, de crainte qu'il ne s'endorme dans un mépris et une négligence excessives, et n'oublie sa propre vie dans la profondeur de son sommeil, puis ne s'éloigne et ne s'écarte du troupeau qui est l'Église, pour tomber dans la perdition : quand il sera hors de l'habitation (le parc, l'Église) et s'éloignera du

1. Ch. VII, p. 59 sqq.

troupeau, les loups le mangeront tandis qu'il errera, et il périra entièrement. Mais toi, recherche-le, instruis-le, endoctrine-le et ramène-le. Commande-lui et fortifie-le pour qu'il s'éveille, apprends-lui qu'il a de l'espoir. Arrache de leur esprit, pour qu'ils ne le disent pas et ne le pensent pas, ce qui a été dit plus haut, que (*Ez.*, XXXIII, 10) nos iniquités et nos péchés sont sur nous, nous y avons pourri, comment donc pourrions-nous vivre? Il ne leur convient par de dire ou de penser ni de s'imaginer que l'espoir leur est supprimé à cause de la multitude de leurs péchés, mais ils doivent savoir que les miséricordes de Dieu sont grandes, lui qui, par serments et avec bonne volonté, a promis la rémission aux pécheurs. Si donc un homme pèche et ne connaît pas les livres, s'il n'a pas confiance dans la patience et la miséricorde de Dieu; s'il ne connaît pas la loi de la rémission et de la pénitence, il périt à cause de son ignorance même. Toi donc, comme un pasteur compatissant, plein d'amour et de tendresse, qui a souci de son troupeau, fais des recherches, compte [ton] troupeau, cherche la (brebis) perdue, comme l'a dit le Seigneur Dieu Jésus-Christ, notre Maître et bon Sauveur (*Mt.*, XVIII, 12-13; *Lc.*, XV, 4-6)...

Obéis, toi aussi, ô évêque, recherche celui qui a péri, dirige celui qui erre, ramène celui qui s'éloigne, car tu as le pouvoir de remettre les péchés à celui qui est tombé, puisque tu as revêtu la personne du Christ...

Le chemin de la paix est notre Sauveur, qui a dit (*Lc.*, VI, 37-38) : *Remettez les péchés aux pécheurs, afin que vos péchés vous soient aussi remis; donnez et il vous sera donné;* c'est-à-dire remettez les péchés, afin que vous obteniez aussi la rémission. Il vous enseigna aussi d'être toujours constants dans la prière et de dire ((*Mt.*, VI, 12; *Lc.*, XI, 4) : *Remets-nous nos péchés, comme nous les remettons à ceux qui nous ont offensés.* Si donc tu ne les remets pas à ceux qui ont péché, comment recevras-tu la rémission? ta bouche n'est-elle pas contre toi, et tu te condamnes toi-même quand tu dis : « Je les remets » et que tu ne les remets pas, mais que tu fais mourir. Car celui qui chasse quelqu'un de l'Église sans miséricorde, ne fait pas autre chose que le tuer méchamment et verser son sang sans miséricorde. Si un juste est mis à mort injustement par le glaive de quelqu'un, il sera reçu en paix près de Dieu, tandis que celui qui chasse un homme de l'Église et ne le reçoit plus, le tue méchamment et iniquement d'un meurtre éternel. Dieu donnera comme nourriture au cruel feu éternel celui qui chasse (le pécheur) de l'Église sans tenir compte des miséricordes de Dieu, sans se rappeler sa bonté envers les pénitents et sans prendre exemple sur le Christ ni regarder les hommes qui se sont repentis de la multitude de leurs fautes et en ont obtenu le pardon...

Et après avoir cité IV *Reg.*, XXI-XXII, II *Par.*, XXXIII, et la *Prière de Manassé :*

Vous avez entendu, fils chéris, comment Manassé servit méchamment et malheureusement les idoles et tua les justes; et quand il se

repentit, Dieu lui pardonna. Bien qu'il n'y ait pas de péché pire que l'idolâtrie, il y a néanmoins place pour la pénitence...

On ne saurait se méprendre sur la portée de ces recommandations. L'évêque n'écoutera pas ces « hommes au cœur dur » qui voudraient fermer aux pécheurs l'accès de la pénitence : au contraire, il mettra tout en œuvre pour le leur faciliter. A l'exemple du Bon Pasteur, il ira à la recherche de la brebis perdue, quelle qu'elle soit : la *Didascalie* ne laisse aucune place à une catégorie quelconque de péchés irrémissibles. Elle nous étonne plutôt par la bénignité des pénalités qu'elle édicte : une admonestation, suivie d'exclusion temporaire pouvant s'étendre à deux, trois, cinq ou sept semaines : rien de plus grave n'est prévu. Il semble qu'on s'applique à prendre le contrepied du rigorisme[1].

Contemporain de la *Didascalie* ou de très peu postérieur, un *Canon apostolique*[2] menace de déposition l'évêque ou le prêtre qui, au lieu d'accueillir un pénitent, l'aurait repoussé, affligeant le Christ qui a dit : Il y aura joie au ciel pour un pécheur qui fait pénitence.

Au reste, même des auteurs beaucoup trop empressés, selon nous, à admettre quant à l'Occident la théorie de la réserve absolue des trois cas, ne font pas difficulté de reconnaître que cette théorie n'a rien à voir avec l'Orient[3]. L'esprit de mansuétude que nous avons constaté dans la *Didascalie*, transparaît jusque dans la législation beaucoup moins clémente édictée par les conciles orientaux du IV^e^ et du V^e^ siècles.

L'épître canonique de saint Grégoire Thaumaturge, document très vénérable à cause du grand nom de son auteur, nous montre, au milieu du III^e^ siècle, la discipline de la pénitence déjà formée dans certaines Églises d'Asie et compor-

1. Voir encore ch. x, p. 94 sqq.; ch. XI, p. 140 sqq.

2. *Canon apostolique* 52, éd. Funk, p. 580, Paderborn, 1905.

3. Ainsi P. A Kirsch, *Die Behandlung der crimina capitalia in der morgenländischen Kirche im Unterschied zur abendländischen*, dans *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, t. LXXXIV, p. 263-282, Mainz, 1904. L'auteur formule ainsi sa conclusion, p. 282 : *Für alle drei Kategorien der Kapitalsünder gab es zu allen Zeiten in der morgenländischen Kirche wenigstens einmalige kirchliche Vergebung.* — K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 226 sqq.

tant des *stations* régulières. Les voici, dans l'ordre où les énumère le dernier canon[1]. *Station des larmes* (πρόσκλαυσις) : debout hors des portes de l'oratoire, le pécheur demande aux fidèles qui entrent de prier Dieu pour lui. *Audition* (ἀκρόασις) : à l'intérieur, sous le *narthex*, le pénitent demeure jusqu'au congé des catéchumènes : avec eux, il entend la leçon de l'Écriture et l'instruction, sans être admis à la prière commune. *Prostration* (ὑπόπτωσις) : à l'intérieur du temple, au rang des catéchumènes. *Réunion* (σύστασις) : au rang des fidèles, le pénitent n'attend plus que la réconciliation finale et la participation (μέθεξις) aux saints mystères.

Cette épître a en vue la situation très particulière résultant, pour les chrétientés du Pont, d'une récente invasion barbare. Parmi les cas sur lesquels Grégoire a été consulté, vient en premier lieu[2] celui de la participation aux viandes sacrifiées, puis celui de femmes emmenées et violées par les barbares. Aux yeux de l'évêque de Césarée, la question des viandes sacrifiées doit être écartée tout de suite : le cas se pose d'autant moins que, de l'aveu de tous, les envahisseurs ne sacrifiaient pas aux idoles. Le second cas appelle une distinction. S'agit-il de femmes d'une réputation déjà suspecte, on peut craindre qu'elles ne se soient effectivement abandonnées au désordre, et il ne faut pas les admettre facilement à la prière[3]. S'agit-il au contraire de femmes au-dessus de tout soupçon, la violence qu'elles ont pu subir ne crée pas contre elles une présomption de faute, et l'Écriture plaide en leur faveur (*Deut.*, XXII, 26-27). Nous savons déjà que les homicides seront exclus de l'*audition*, en attendant la décision des évêques[4]. Telles sont les réponses de ce grand disciple d'Origène.

La législation propre à l'Église d'Alexandrie nous est révélée par un autre document très grave : c'est l'épître canonique rédigée, vers Pâques 306, par l'évêque saint Pierre (300-311), destiné à cueillir lui-même, après un grand nom-

1. S. Grégoire Thaumaturge, *Ep. canonica*, can. 11, *PG.*, X, 1048.
2. *Ibid.*, can. 1, 1020-1021.
3. Οὐ προχείρως δεῖ ταῖς τοιαύταις κοινωνεῖν τῶν εὐχῶν.
4. *Ibid.*, can. 7, 1040.

bre des siens, la palme du martyre. Cette lettre traite sous tous ses aspects la question tristement actuelle des apostats[1].

Il y a plusieurs degrés dans l'apostasie, et l'évêque se garde bien d'oublier ceux qui, après l'avoir consommée, ne songent pas à en sortir. Que peuvent attendre ces faux chrétiens, sinon le sort du figuier stérile, coupé et jeté au feu? (can. 4). D'autres se présentent pour être réconciliés, mais ne peuvent invoquer aucune circonstance atténuante pour excuser leur apostasie qui fut spontanée, éclatante : on ne les recevra pas avant trois ans de pénitence (can. 3). Le même terme de trois ans de pénitence est fixé à une catégorie de pécheurs particulièrement odieuse : ce sont de mauvais maîtres qui, pour échapper à la nécessité de sacrifier eux-mêmes aux idoles, se sont substitué leurs esclaves chrétiens, dissimulant ainsi, et violentant les consciences de leurs coserviteurs : or l'âme de l'esclave vaut devant Dieu celle du maître (can. 7). Les esclaves eux-mêmes, objet de cette contrainte, seront quittes pour une année de pénitence, à dater de la présente Pâque (can. 6). Seront également astreints encore à un an de pénitence ceux qui, incarcérés pour la foi, ont apostasié sans attendre la torture (can. 2). La pénitence se prolongera un semestre pour ceux qui, afin de ne pas signer une déclaration catégorique d'apostasie, ont pris quelque biais, comme de défiler devant l'autel, ou de présenter une formule quelconque ou d'envoyer à leur place des païens. Par là, ils ont essayé de donner le change à leur propre conscience, et, de fait, l'ont donné à certains confesseurs : cependant, qu'ils ne se croient pas exempts de faute (can. 5). D'autres catégories d'apostats pourront être considérées comme ayant satisfait à Dieu par la pénitence faite jusqu'à présent : ceux qui ont subi de rigoureux tourments; ils seront admis à prier avec les fidèles (can. 1); à plus forte raison ceux qui, ayant apostasié, ont réparé leur faute en revenant confesser leur foi, s'offrant à la prison et à la torture : on les admettra avec joie non seulement à la prière, mais à la participation du corps et du

1. Saint Pierre d'Alexandrie, *Epistola canonica*, *PG.*, XVIII, 467-508. — Cf. P. Allard, *La Persécution de Dioclétien*, t. II, p. 32-35.

sang du Christ (can. 8); on recevra également les fanfarons qui se sont compromis et ont compromis leurs frères (can. 9); les imprudents qui ont péché par surprise, s'étant, dans la première ardeur de la persécution, exposés imprudemment et quasi livrés, ce que Dieu ne demande pas (can. 11). Seront considérés comme exempts de blâme ceux qui ont donné de l'argent pour n'être pas inquiétés dans leur foi (can. 12). Les clercs apostats doivent se regarder comme déchus des fonctions de leur ordre, lors même qu'ils auraient réparé leur apostasie par une confession ultérieure : après qu'ils ont manqué aux frères dans un besoin si pressant, quel fonds peut-on faire sur eux? (can. 10). Quant aux glorieux athlètes de la foi, éprouvés par les fers et la torture, honorés par surcroît du témoignage écrit des confesseurs encore exilés en Libye, et du témoignage des autres frères, leur confession les désigne pour les fonctions du saint ministère : ils y pourront être appelés, et avec eux quiconque imitera leur vaillance (can. 14).

Certaines paroles de saint Méthode, évêque d'Olympe en Lycie et martyr sous Dioclétien (311), ont pu, quand on les isolait, donner une impression différente [1] : il semblerait notamment que tout espoir de salut soit fermé aux impudiques [2]. Mais on aurait tort de s'arrêter à quelques effets de style; en réalité ces textes ne demandent qu'à être replacés dans l'ensemble de l'œuvre de Méthode pour reprendre une valeur normale. L'évêque adjure très vivement le chrétien de ne pas vendre son âme pour une heure de plaisir. Chantre enthousiaste de la virginité [3], il décrit en traits énergiques les ravages du vice dans l'âme [4]; il exalte la sainteté de la Jérusalem céleste, où rien de souillé n'entrera [5]; il com-

1. Voir L. Fendt, *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympus*, dans *Der Katholik*, 1905, t. I, p. 24-45.

2. Surtout II *De resurrectione*, 5, éd. N. Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, p. 198, Erlangen, 1891 : Ἄγε οὖν, μή ποτε ὑπενδοῦσα ἁρπασθῇς, ὦ ψυχή..., καὶ οὐχ ἕξομεν ὑπὲρ σοῦ δοῦναι λύτρα. Τί γὰρ ἀντικατάλλαγμα δώσει ἄνθρωπός, φησι, τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; (*Mt.*, XVI, 26)...

3. Saint Méthode, *Convivium X virginum*, *PG.*, XVIII, 27-220. — Pour les autres écrits de Méthode, voir l'édition Bonwetsch.

4. Surtout *De lepra*, éd. Bonwetsch, p. 308-329.

5. *De lepra*, 10, 3. éd. Bonwetsch, p. 320. — Méthode groupe quel-

bat la doctrine origéniste et existences nécessives, où la justice divine ne peut trouver son compte[1]. Il ne met pas pour cela en oubli, alors même qu'il ne les rappelle pas expressément, les enseignements communs aux Églises d'Asie, mais les réédite à sa manière. La pénitence, quand elle est sincère, ne connaît pas de retard et ne laisse pas le mal s'enraciner dans l'âme[2]; à cette condition, elle guérit tous les péchés. L'évêque est, d'office, le confident des pécheurs et le médecin de leurs plaies; il retranche du corps de l'Église ceux qui ont besoin d'amendement et, quand ils se repentent, les réconcilie une fois après un temps assez court[3]. Malheur seulement à qui joue avec la justice divine! L'impénitence, semblable à une lèpre invétérée, livre l'âme au feu éternel[4].

Les conciles disciplinaires assemblés en Orient au commencement du IV^e^ siècle, à Ancyre (314), à Néocésarée (de 314 à 325), à Nicée (325) témoignent d'une discipline assez clémente. On n'y rencontre pas le refus de la communion à la mort, pour les fidèles vraiment pénitents; sauf de très rares

quefois les trois péchés capitaux : *Conviv. X virginum*, x, 1, *PG.*, XVIII, p. 193 A; I *De resurrectione*, 31, 6, Bonwetsch, p. 117, 12-14.

1. I *De resurrectione*, 11, éd. Bonwetsch, p. 82.

2. *Adv. Porphyrium, fragm.*, *PG.*, XVIII, 345 A; Bonwetsch, p. 348 : Μετάνοια τότε ἁμαρτήματος παντὸς γίνεται ἀπαλειπτική, ὅταν ἐπὶ τῷ γενομένῳ ψυχῆς σφάλματι ἀναβολὴν μὴ δέξηται μηδὲ παραπέμψει τὸ πάθος εἰς χρονικὸν διάστημα· οὕτω γὰρ οὐχ ἕξει καταλεῖψαι ἴχνος ἐν ἡμῖν τὸ κακόν· ἅτε ἅμα τῷ ἐπιθῆναι ἀποσπασθὲν δίκην φυτοῦ ἀρτισυστάτου.

3. *De lepra*, 7, 4-7, éd. Bonwetsch, p. 315, 26-316, 12 : Τύπος γάρ, ὡς ἔφην, ἐστὶν ὁ μὲν Ἀαρὼν τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ υἱὸς Ἀαρὼν τοῦ ἐπισκόπου· πρὸς οὓς προσιέναι δεῖ θεραπευθησόμενον τὸν ἔχοντα ὄπουλον ἢ λέπραν περὶ τὸ ἡγεμονικόν, ὅπως αὐτὰ τὰ αἴτια καὶ προκαταρτικὰ τῆς ἁμαρτίας ἐκριζωθῶσιν εὐθέως τῇ προσευχῇ καὶ τοῖς σωφρονισμοῖς πρὸ τοῦ κρατυνθῆναι. Καὶ ὡς ἐπιστήμων ἰατρὸς ὁ ἐπίσκοπος ἀπὸ τῆς ὑγιαινούσης διαίτης τὸν πυρεταίνοντα ἐπέχων, ὅπως ἀνασφῆλαι δυνηθῇ, ἀφορισάτω αὐτὸν εἰς τὴν ἐξομολόγησιν, μιανάτω αὐτὸν τῆς κοινωνίας ἐπισχών, κλαυσάτω, παρακαλεσάτω ὑπὲρ αὐτοῦ κατὰ τὸ γεγραμμένον· τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι; Καὶ εἰ μὲν παύοιτο, μίαν καὶ δευτέραν ἑβδομάδα τοῦ συναγελάζεσθαι κρατηθείς, ἐπισκεφθήσεται πάλιν εἰ ἐπένθησεν ἢ ἐλυπήθη λύπην τὴν κατὰ Θεόν, ἥτις μετάμελον εἰς σωτηρίαν κατεργάζεται, εὐέλπις ἐστίν, καθαρός ἐστιν· οὐ γὰρ διεδόθη τὸ κακόν. Εἰ δὲ ἐπιμένοι ῥᾳθυμῶν καὶ ἀφροντιστῶν, λέπραν παλαιουμένην ἔχει, ἀπὸ πολλῶν τε καὶ ἀκαθάρτων ἠθροισμένην κακῶν· λεπρός ἐστιν, ἀκάθαρτός ἐστιν, ἐκβαλλέσθω τῆς Ἐκκλησίας...

4. *De lepra*, 10, p. 320 : Ἔμμονός ἐστιν λέπρα, ἀνεξάλειπτος ἡ ἁμαρτία, τῷ διαιωνίζοντι τῇ γεέννης ἀθρόως καταφλεχθήσεται πυρί.

exceptions, la durée des peines canoniques est limitée, dix ans étant la limite supérieure pour les fidèles frappés d'excommunication, si dans l'intervalle ils ont mis ordre à une situation irrégulière.

Les 25 canons d'Ancyre[1] se décomposent assez nettement en trois groupes. Le premier groupe, de 9 canons, règle la situation des *lapsi,* nombreux au sortir de la grande persécution. Le second groupe, de 6 canons, règle divers points secondaires de discipline et de juridiction ecclésiastique. Le dernier groupe, de 10 canons, vise surtout certaines fautes particulièrement graves : luxure, meurtre, superstition. Nous nous arrêterons au premier et au troisième groupes.

Certains prêtres ou diacres, après avoir sacrifié aux dieux sous le coup de la persécution, s'étaient ressaisis; et pour se réhabiliter aux yeux de l'Église, quelques-uns avaient combiné un simulacre de confession : ils s'étaient fait arrêter, conduire devant les idoles, soumettre à une apparence de torture. Le concile ne veut pas connaître ces comédies. Mais aux pénitents sincères, il restitue le rang de leur ordre, non toutefois les fonctions correspondantes (can. 1-2). A l'égard des diacres qui donneraient des gages extraordinaires de repentir, les évêques pourront user de quelque indulgence. Parmi les fidèles qui ont sacrifié aux idoles, le concile distingue plusieurs catégories. Ceux qui ont réellement souffert violence et n'ont cessé de protester qu'ils étaient chrétiens, sont mis hors de cause (can. 3). Ceux qui sont allés au sacrifice comme à une fête, le sourire aux lèvres, parés de leurs plus beaux habits, et ont pris part au repas idolâtrique, passeront un an au rang des *écoutants,* trois au rang des *prosternés,* deux ans au rang des simples *priants,* avant d'être admis à la communion (can. 4). Ceux qui ont obéi en donnant des signes de douleur, passeront au rang des *prosternés* trois ans ou deux, selon qu'ils ont ou non pris part au repas des idoles; après une autre année, ils seront admis à la communion. Les évêques pourront tenir compte des dispositions de chacun (can. 5). Ceux qui ont cédé à la simple menace du châtiment

1. Mansi, t. II, p. 513 sqq.; Hefele-Leclercq, t. I, p. 301 sqq.

et n'ont donné aucun signe de repentir avant la réunion du concile, pourront être admis de suite au rang des *écoutants;* à Pâques ils passeront au rang des *prosternés,* pour y demeurer trois ans; puis deux ans au rang des *priants,* pour être réconciliés la sixième année (can. 6). Ceux qui ont paru aux réunions des Gentils et ont mangé non les viandes offertes aux idoles, mais celles qu'eux-mêmes avaient apportées de chez eux, passeront deux ans parmi les *prosternés;* pour le reste, que les évêques examinent les dispositions de chacun (can. 7). Ceux qui, cédant à la contrainte, ont sacrifié deux et trois fois, passeront quatre ans parmi les *prosternés,* deux parmi les *priants;* ils pourront obtenir la communion la septième année (can. 8). Ceux qui, non contents d'apostasier, se sont faits les pourvoyeurs de l'apostasie et ont causé la chute de leurs frères, passeront trois ans parmi les *écoutants,* six parmi les *prosternés,* un an parmi les *priants;* après dix ans ils pourront communier, si pendant ce temps leur vie donne satisfaction (can. 9).

Parmi les canons du dernier groupe, il faut remarquer les dispositions suivantes. Le péché de bestialité est frappé d'une très longue pénitence : quinze ans au rang des *prosternés,* cinq au rang des *priants,* si le coupable avait moins de vingt ans lors de son péché. S'il avait plus de vingt ans, il passera vingt-cinq ans au rang des *prosternés,* cinq ans au rang des *priants;* s'agit-il d'un lépreux, il sera retenu jusqu'à sa mort dans la dernière classe, celle des *pleurants*[1] (can. 16-17). Ceux qui, ayant voué la virginité, violent leur vœu, sont assimilés aux bigames (remariés) et comme tels excommuniés pour un temps (can. 19). L'époux ou l'épouse adultère fera pénitence sept ans (can. 20). Les dispositions relatives à l'infanticide et à l'homicide, volontaire ou involontaire (can.

1. Tel paraît être le sens des derniers mots du canon 17 : εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι; voir HEFELE-LECLERCQ, t. I, p. 319. Les χειμαζόμενοι doivent être ceux qui demeurent *exposés à toutes les intempéries,* donc hors du vestibule de l'église. Ceci correspondrait à la première station, appelée par GRÉGOIRE THAUMATURGE πρόσκλαυσις. — Il y aurait d'ailleurs une coïncidence remarquable avec TERTULLIEN, *De pudicitia,* 4, 5.

21-23), ont été relatées plus haut[1]. Ceux qui consultent les devins ou introduisent chez eux des magiciens pour accomplir des rites superstitieux, passeront trois ans parmi les *prosternés* et deux parmi les *priants* (can. 24). Un cas douloureux avait été soumis au concile : celui d'un homme qui, étant fiancé, s'oublia avec la sœur de sa fiancée et la rendit enceinte. Il épousa ensuite sa fiancée, mais la belle-sœur se pendit. Le coupable et ses complices furent astreints à dix ans de pénitence avant de pouvoir être admis parmi les *priants* (can. 25).

Le concile de Néocésarée[2] exclut des rangs du clergé le prêtre qui se marie ; il excommunie et astreint à la pénitence le prêtre qui commet la fornication ou l'adultère (can. 1). S'il a commis ce péché avant son ordination et s'il en est convaincu publiquement, il ne doit plus monter à l'autel (can. 9). Dans le même cas, un diacre est relégué au rang d'un ministre inférieur (can. 10).

Parmi les canons du concile de Nicée[3], on remarquera les suivants. Les prêtres ordonnés sans examen suffisant, s'ils viennent à être connus irréguliers, seront déposés (can. 9). Seront pareillement déposés les *lapsi* ordonnés soit par erreur sur leur condition, soit en connaissance de cause (can. 10). Les *lapsi* de la persécution de Licinius, bien que peu dignes d'excuse, éprouvent la miséricorde de l'Église : après trois ans de pénitence parmi les *écoutants,* sept parmi les *prosternés,* deux parmi les *priants,* ils pourront être admis à la communion (can. 11). Les plus coupables passeront au rang des *prosternés* dix ans, à moins que, par égard pour leur repentir, l'évêque ne juge à propos d'abréger ce terme (can. 12). A l'égard des mourants, on observera l'ancienne loi canonique, prescrivant de les munir du viatique suprême. Si le malade désespéré et admis comme tel à la communion revient à la vie, il reprendra place parmi les simples *priants.* D'une manière générale, à tout mourant qui demandera

1. P. 358.
2. Mansi, t. II, p. 539 sqq. ; Hefele-Leclercq, t. I, p. 327 sqq.
3. Mansi, t. II, p. 667 sqq. ; Hefele-Leclercq, t. I, p. 528 sqq.

l'Eucharistie, l'évêque, après examen convenable, la donnera (can. 13).

A ces décisions des conciles, fait écho la parole des grands évêques durant la seconde moitié du IVe siècle.

Dans sa quatrième épître à Sérapion, saint Athanase s'occupe longuement du blasphème contre l'Esprit-Saint[1], et prend position contre deux Alexandrins du siècle précédent, Origène et Théognoste, qui avaient cru pouvoir appliquer à tout péché grave commis après le baptême le nom de péché contre l'Esprit-Saint. Leur opinion est assez réfutée par l'Évangile, où Notre-Seigneur montre dans les Pharisiens le type des blasphémateurs de l'Esprit-Saint; d'ailleurs elle favorise l'erreur de Novatien, qui déclare irrémissibles les fautes commises après le baptême. L'originalité de la position d'Athanase consiste dans l'assimilation rigoureuse qu'il établit entre la notion de péché contre l'Esprit-Saint et celle de péché contre Dieu : en poussant l'antithèse marquée par le Christ lui-même entre le blasphème contre le Fils de l'homme et le blasphème contre l'Esprit-Saint, il est amené à dire que la malice spéciale de ce dernier péché consiste dans la méconnaissance de la divinité. Ailleurs[2] il conclut expressément qu'on ne se rend pas moins coupable à outrager soit le Père, soit le Fils en sa nature divine. Mais il ne parle pas de refuser la pénitence à qui la demande avec un vrai repentir.

Un évêque nommé Rufinien l'avait interrogé sur la conduite à tenir envers ceux qui, après s'être laissé entraîner par l'hérésie, revenaient à l'Église. Athanase lui communique la ligne de conduite arrêtée dans un récent synode d'Alexandrie, d'accord avec les évêques de Grèce, d'Espagne et de Gaule : les coryphées de l'hérésie pourront être réconciliés, mais non admis dans le clergé; les autres, qui n'auront fait que subir un entraînement, pourront être réconciliés et même admis dans le clergé[3].

1. Saint Athanase, *Ep.*, IV *Ad Serapionem*, 8, *PG.*, XXVI, 648 sqq.
2. Saint Athanase, *Omnia mihi tradita sunt a Patre*, 6, *PG.*, XXV, 220 A : Ὁ γὰρ εἰς ὁποτέραν τῶν ὑποστάσεων βλασφημῶν οὐχ ἕξει ἄφεσιν οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.
3. Saint Athanase, *Ep. ad Rufinianum*, *PG.*, XXVI, 1180.

Saint Basile le Grand et son frère saint Grégoire de Nysse ont laissé le premier trois *Épîtres* dites *canoniques,* le second une, où ils exposent à des évêques moins expérimentés la tradition des Églises d'Asie touchant la pénitence. Les trois épîtres de saint Basile renferment en 84 canons la réponse à un questionnaire détaillé envoyé par Amphiloque évêque d'Iconium; l'épître de saint Grégoire présente, sous une forme plus synthétique, une classification des péchés, avec indication des principales peines.

Voici quelques-uns des points touchés par saint Basile dans ses trois épîtres adressées à Amphiloque[1].

Les clercs tombés dans une faute mortelle seront dégradés de leur ordre, mais ne subiront pas, pour la même faute, d'autre peine, et pourront être admis à la communion laïque (can. 2. 32. 33. 55). Les hérétiques à l'article de la mort doivent être réconciliés s'ils donnent de vrais signes de pénitence (can. 5). Les vierges consacrées à Dieu, qui violent leurs engagements, ne seront pas tenues pour mariées; leur infidélité à Dieu est assimilée à un adultère (can. 6. 44. 60). Les impudiques de diverses catégories, les homicides, les idolâtres, doivent être exclus de l'Église; mais non sans espoir de retour. Certains impudiques, pénitents depuis trente années, ont largement droit à la réconciliation (can. 7); un grand nombre de canons fixent le terme de la réconciliation pour les divers cas d'impudicité (can. 22. 44. 58. 59. 62. 63. 75. 76. 77. 78. 79. 80). Pour l'apostasie, la pénitence durera autant que la vie; mais l'apostat pourra être réconcilié à la mort (can. 73). L'homicide volontaire est astreint à vingt-cinq ans de pénitence (can. 56); l'homicide involontaire à dix ans (can. 57; cf. 11). Les homicides commis à la guerre n'ont pas été traités par les anciens Pères comme de vrais homicides; néanmoins, à celui dont les mains ont versé le sang, Basile conseillerait volontiers de se tenir durant trois ans éloigné de la sainte table (can. 13). Celui qui a porté les armes contre les brigands sera lui-même excommunié; on ne nous

1. Saint Basile, *Epistolae canonicae ad Amphilochium, Ep.*, clxxxviii. cic. ccxvii, *PG.*, XXXII, 664-684; 715-732; 793-810.

dit pas pour combien de temps (can. 55). Une femme qui a pratiqué l'avortement fera dix ans de pénitence (can. 2); une mère qui abandonne son fruit est regardée comme coupable d'homicide (can. 33. 52).

Malgré le soin de tarifer en quelque sorte la pénitence, Basile revient à plusieurs reprises sur cette idée que l'on ne saurait établir en cette matière des règles inflexibles et qu'à la discrétion du ministre de la pénitence incombe le soin d'interpréter les desseins de la grâce divine, surtout en abrégeant ou prolongeant l'épreuve selon les dispositions du pécheur (can. 2. 34. 54. 74. 84). L'essentiel est, dans tous les cas, d'assurer de dignes fruits de pénitence.

Dans son épître canonique à Letoius évêque de Mélitène[1], saint Grégoire de Nysse indique une classification des péchés fondée sur la distinction des trois puissances de l'âme : raison, appétit concupiscible, appétit irascible.

Les fautes qui procèdent de la raison sont les plus graves de toutes, parce qu'elles impliquent plus de connaissance. L'idolâtrie en est le type. Renier la foi du Christ pour passer soit au judaïsme, soit à l'idolâtrie, soit au manichéisme, est un crime pour lequel ce n'est pas trop d'une vie de pénitence. Ces apostats demeureront excommuniés toute leur vie; seulement à la mort on les fera participer aux saints mystères. Si, après avoir reçu cette grâce, ils se rétablissent, ils passeront néanmoins le reste de leur vie au rang des excommuniés. Toutefois la tradition des anciens Pères est plus bénigne à l'égard de ceux qui ont faibli au milieu des tourments : on se contente d'exiger d'eux la même pénitence que des fornicateurs (can. 1 et 2).

Ceux qui se sont adonnés à la magie ou ont consulté les devins, seront interrogés soigneusement : s'ils ont réellement déserté la foi, ils seront assimilés aux apostats; s'ils n'ont cédé qu'à une violence physique ou morale, ils seront assimilés à ceux qui ont apostasié au milieu des tourments (can. 3).

Quant aux fautes de la chair, quelques-uns ont appliqué à toutes sans distinction le même traitement. Grégoire n'ap-

1. Saint Grégoire de Nysse, *Ep. canonica ad Letoium Melitines episcopum*, *PG.*, XLV, p. 221-236.

prouve pas cette conduite. Il estime la fornication simple (πορνεία) moins grave que l'adultère (μοιχεία), lequel se complique d'une injustice à l'égard d'autrui, et que des fautes contre nature (bestialité, sodomie). Il y a d'ailleurs pénitents et pénitents : on usera de plus d'indulgence envers ceux qui viennent d'eux-mêmes confesser leur faute qu'envers ceux qui ont été pris en flagrant délit ou dénoncés par autrui. La peine canonique pour la fornication simple est : trois années d'exclusion complète de la prière ; trois autres années au rang des écoutants ; trois années encore au rang des prosternés. Pour les fautes plus graves, la mesure est double. Une ferveur exceptionnelle peut donner au ministre de la pénitence lieu d'en abréger les dernières phases (can. 4).

Parmi les fautes qui procèdent de la colère, seul l'homicide a été anciennement l'objet d'une législation spéciale. A l'homicide volontaire on infligeait trois stations de sept ans chacune ; à l'homicide involontaire, trois stations de trois ans. D'ailleurs l'homicide même involontaire rendait inhabile aux fonctions sacerdotales. La durée des stations pouvait être abaissée de neuf ans à huit ou à un temps plus court. Avant même l'expiration de ce temps, on ne laissait pas un malade mourir sans viatique (can. 5).

La passion du lucre tient à la fois des trois catégories de péchés : on peut s'étonner que les Pères ne lui aient pas appliqué de traitement spécial. Grégoire n'en prendra pas l'initiative. Mais il appellera l'attention sur quelques-uns des crimes auxquels cette passion peut entraîner. Le vol à main armée est assimilable à l'homicide (can. 6). Le pillage des tombeaux, s'il va jusqu'à profaner la cendre des morts, mérite le traitement appliqué à la fornication (can. 7). Le vol sacrilège, puni sous la Loi ancienne à l'égal de l'homicide, n'est plus même puni, sous la Loi nouvelle, à l'égal de la fornication (can. 8). Au reste, le ministre de la pénitence doit tout peser : la rémission des péchés est moins attachée à la longueur du temps qu'au sérieux de la conversion.

Ainsi, dans la discipline orientale, la rigueur se tempère toujours d'indulgence.

III

LA DISCIPLINE DES ÉGLISES D'OCCIDENT AUX IIIe ET IVe SIÈCLES.

Cependant, à une date où l'Orient ouvrait largement aux pécheurs les voies du pardon, certains conciles d'Occident témoignent d'une discipline beaucoup plus rigoureuse et moins évoluée. C'est le cas du concile espagnol d'Elvire (peu après 300) et du concile d'Arles, réuni à propos des Donatistes (314).

A Elvire[1] furent promulgués 81 canons dont la sévérité rappelle les mauvais jours du Montanisme et du Novatianisme. On prescrit de refuser la communion[2], même à l'article de la mort, à vingt catégories de pécheurs, savoir : les adultes baptisés qui ont sacrifié aux idoles (can. 1); les fidèles baptisés qui, ayant accepté les fonctions de flamines, ont accompli des sacrifices idolâtriques et donné des jeux publics, encourant la double responsabilité de l'idolâtrie et de l'homicide, ou même la triple responsabilité de l'idolâtrie, de l'homicide et de l'immoralité (can. 2); de même, les flamines qui, s'étant abstenus de sacrifices idolâtriques et ayant fait pénitence pour le reste, ont commis ensuite des actes immoraux (can. 3); ceux qui ont causé la mort d'autrui par maléfices (can. 6); les impudiques relaps après une première péni-

1. Mansi, t. II, p. 5 sqq.; Hefele-Leclercq, t. I, 221 sqq.

2. La *communio* désigne ici à la fois la paix faite avec l'Église et la réception de l'Eucharistie, gage normal de cette paix; le même double sens était attaché au mot *communicatio* dans la langue de Tertullien, voir *De pudicitia*, 3, 4. 5; 6, 9; 7, 2; 9, 7. 16; 13, 10. 12; 15, 5. 6. 11; 16, 9; 18, 2. 8. 12. 15 etc., et de saint Cyprien, voir *De lapsis*, 15, p. 247, 28; 16, p. 248 sqq.; 33, p. 261, 24; 262, 1; *Epp.* xv, 1, p. 514, 11; xvi, 2, p. 518, 17-519, 5; xvii, 2, p. 522, 6; xix, 2, p. 525, 13; lv, 19, p. 637, 21. Au ive siècle, on dit *communio, dominica communio*. Nous retrouverons cette terminologie chez le pape saint Innocent. — La disjonction que l'on a parfois imaginée entre la réconciliation ecclésiastique et la communion eucharistique n'a pas de fondement, comme le montrait déjà en 1595 Bellarmin, répondant à un censeur de ses *Controversiae*, au sujet du concile d'Elvire. Voir dans l'*Auctarium Bellarminianum* publié par le R. P. Le Bachelet (Paris, Beauchesne, 1913, in-4), la pièce 27, n° 34, p. 421.

tence (can. 7); les femmes qui ont abandonné leurs maris pour s'unir à d'autres hommes (can. 8); les parents ou toutes autres personnes baptisées qui ont livré des jeunes gens à la prostitution (can. 12); les vierges consacrées à Dieu qui ont trahi leur engagement de virginité et vécu dans le désordre (can. 13); les parents qui ont marié leurs filles à des prêtres des idoles (can. 17); les évêques, prêtres ou diacres convaincus de fornication (can. 18); les époux adultères, relaps après une première pénitence (can. 47); les femmes coupables du double crime d'adultère et d'infanticide (can. 63); les femmes qui ont persévéré jusqu'à la mort dans un commerce adultère (can. 64); les clercs qui ont toléré l'adultère de leur femme, sans rompre avec elle (can. 65); ceux qui ont contracté avec leur belle-mère une union incestueuse (can. 66); les maris qui ont encouragé les désordres de leur femme (can. 70); les pédérastes (can. 71); les veuves coupables d'adultère et remariées avec un autre que leur complice (can. 72); les délateurs qui, par leurs délations, ont causé la proscription ou la mort d'autrui (can. 73); les auteurs d'accusations calomnieuses contre un évêque, un prêtre ou un diacre (can. 75).

L'excommunication ne sera que temporaire dans les cas suivants : pour les flamines qui n'ont pas sacrifié, mais seulement donné des jeux (can. 3); les maîtresses qui ont porté à leur servante un coup mortel (can. 5); les femmes qui ont quitté leur mari adultère, pour contracter une autre union, si le mari coupable vient à mourir (can. 9); l'épouse d'un catéchumène qui a sans raison congédié sa femme païenne (can. 10); les vierges consacrées à Dieu et infidèles à leur vœu, si elles ont fait pénitence toute leur vie (can. 13); les vierges séculières, coupables d'impudicité (can. 14); les jeunes filles chrétiennes qui épousent des infidèles (can. 16); les clercs ou laïques qui pratiquent l'usure (can. 20); les fidèles qui s'absentent de l'église pendant trois dimanches consécutifs (can. 21); les catholiques passés à l'hérésie (can. 22); les jeunes gens coupables d'impudicité avant le mariage (can. 31); les propriétaires qui favorisent les sacrifices idolâtriques de leurs tenanciers (can. 40); les apostats qui reviennent à

l'Église après longtemps : on leur imposera dix ans de pénitence, s'ils n'ont pas commis d'actes idolâtriques; sinon, l'excommunication durera autant que la vie (can. 46) ; l'époux coupable d'adultères répétés, s'il donne des gages de repentir (can. 47); les chrétiens qui prennent des repas avec des Juifs (can. 50); les parents qui manquent à la promesse des fiançailles (can. 54); les titulaires des sacerdoces païens, s'ils se sont abstenus de tout acte idolâtrique (can. 55); les magistrats et duumvirs (can. 56); ceux qui prêtent des vêtements pour les processions païennes (can. 57); les chrétiens qui assistent aux sacrifices païens du Capitole : ils ne seront réconciliés qu'après dix ans (can. 59); les veufs qui épousent leurs belles-sœurs (can. 61); les femmes qui entretiennent certains esclaves de luxe (can. 67); les époux coupables d'adultère (can. 69 et 78); les maris qui ont tardé à se séparer d'une femme adultère (can. 70); les faux témoins (can. 74); les joueurs aux jeux de hasard (can. 79). Dans beaucoup de ces cas, on prévoit un abrègement de la pénitence, devant le danger de mort.

Divers cas d'irrégularité sont prévus pour les clercs : la fornication commise après le baptême rend inhabile au sous-diaconat (can. 30). Les évêques, prêtres, diacres et autres clercs engagés dans le ministère doivent, sous peine de déposition, s'interdire les relations conjugales (can. 33).

La rigueur d'une telle discipline a porté Morin[1] à reculer la date de ce concile jusqu'avant l'année 250, c'est-à-dire avant l'origine du schisme novatien : car dès leur premier canon, les Pères d'Elvire semblent renchérir sur les rigueurs de ce schisme. Mais selon la juste remarque d'Hefele[2], la rigueur des Pères d'Elvire diffère profondément de celle de Novatien : elle est toute dans la discipline et non dans le dogme. Novatien, devenu schismatique, déniait en principe à l'Église le pouvoir de remettre les péchés les plus graves; les Pères d'Elvire ne lui dénient pas ce pouvoir, mais ils en tempèrent l'exercice, dans le cas de certains péchés plus graves

1. Morin, *op. cit.*, IX, xix, 9.
2. Hefele, *Histoire des Conciles*, l. I, ch. iii, trad. Leclercq, t. I, p. 217.

et plus scandaleux. Ces péchés se rapportent tous sans exception aux trois espèces connues : idolâtrie, homicide, impudicité [1]. Cette législation confirme donc ce que nous savions déjà du jugement de l'Église sur ces trois péchés. D'ailleurs les noms de ses auteurs, parmi lesquels figure Osius de Cordoue, en fixent la date peu après le début du IVe siècle.

A son tour, le remier concile d'Arles [2] édicte l'excommunication jusqu'à la mort pour les auteurs d'accusations calomnieuses [3] (can. 14). Il refuse en principe la communion, même à la mort, aux apostats qui ne se sont jamais représentés à l'Église, mais ont attendu la maladie pour songer à faire pénitence [4] (can. 22). Le même concile édicte des peines moins sévères — excommunication temporaire — contre les déserteurs (can. 3), contre les cochers du cirque (can. 4), contre les acteurs (can. 5), contre les jeunes filles qui épousent des infidèles (can. 11), contre les clercs qui pratiquent l'usure (can. 12). Peine de déposition contre les clercs *traditeurs* des Saintes Écritures, des vases sacrés ou des noms des frères (can. 13); également contre les clercs qui abandonnent leur poste sans motif légitime (can. 21).

En général, la déposition, pour les clercs, tient lieu d'autre peine. Ceci s'applique à l'Occident et à l'Orient.

La persécution de Dioclétien avait rendu à la douloureuse question des *lapsi* toute son actualité. Pour résister à la poussée de ces foules qui voulaient rentrer dans l'Église, les papes Marcel et Eusèbe (308-310) durent soutenir des luttes, dont les inscriptions damasiennes ont consacré le souvenir. Le ministère du prêtre pénitencier, dont une tradition postérieure rapporte l'institution au temps de Dèce et que le *Liber Pontificalis* nous montre à l'œuvre dans Rome en ces pre-

1. Quand M. l'abbé Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2e série [2], Paris, 1910, p. 75, écrit : « Le concile d'Elvire... n'excluait-il pas de la réconciliation, même sur leur lit de mort, dix-huit catégories de pécheurs? » il faut bien s'entendre : ces dix-huit catégories se réfèrent toutes aux trois espèces : idolâtrie, homicide, impudicité.

2. Mansi, t. II, p. 470 sqq.; Hefele-Leclercq, t. I, p. 280 sqq.

3. Cf. canon d'Elvire, 73.

4. Cf. saint Cyprien, *Ep. ad Antonianum*, LV, 23, p. 641, 19-642, 2.

mières années du IV^e^ siècle, trouvait là naturellement à s'exercer[1].

Du point où nous sommes parvenus, l'évolution de la discipline pénitentielle depuis la persécution de Dèce jusqu'à la paix de l'Église peut être assez facilement ressaisie.

On ne voit pas que l'Église grecque — et moins encore l'Église syriaque — ait jamais refusé ni la réconciliation ni la communion eucharistique aux fidèles qui, en danger de mort, donnaient de vrais gages de pénitence. Au contraire, l'Église latine refusa quelquefois l'une et l'autre à certaines catégories de pécheurs. Ce n'est pas qu'elle les tint pour désespérés, mais elle laissait la pénitence faire son œuvre, n'osant pas cautionner une conversion rendue plus suspecte par la gravité de la faute. Au cours du IV^e^ siècle, elle se relâchera progressivement de cette règle.

En 385, le pape Sirice, écrivant à Himère évêque de Tarragone[2], indiquait la ligne de conduite à tenir à l'égard des relaps, pour qui le recours à la pénitence publique était fermé : on se garderait bien de les abandonner sans espoir; on les admettrait même à la célébration des saints mystères; ils y assisteraient, mêlés aux rangs des fidèles, mais sans participer à l'Eucharistie. La communion leur serait rendue en danger de mort, à titre de viatique.

Vingt ans plus tard, nous rencontrons un document plus important encore : c'est la lettre célèbre adressée par le pape Innocent I^er^ à Exupère de Toulouse[3]. Bien placé pour embrasser du regard la tradition de l'Église occidentale, le pape nous apprend quelles phases elle a traversées; en même temps, et sans le savoir, il nous apprend quand cessa la diver-

1. *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 75. 164; de plus, p. 166 n. 10; 167 n. 5. — Sur *L'origine des prêtres pénitenciers,* intéressant échange de vues entre M. Vacandard, *RCF.*, t. XLII, p. 361-386 et Mgr Batiffol, *ibid.*, p. 449-456, 1905. Avec Mgr Batiffol, je crois au bien-fondé de la tradition qui fait remonter assez haut dans le III^e^ siècle la participation de quelques prêtres à l'administration de la pénitence.

2. Saint Sirice I^er^, *Ad Himerium Tarraconensem, Ep.*, I, 5, 6 (10 feb. 385), *PL.*, XIII, 1137 AB.

3. Saint Innocent I^er^, *Ad Exsuperium Tolosanum, Ep.*, VI (20 feb. 405), *PL.*, XX, 495; *DB.*, 95.

sité entre l'Église occidentale et l'Église orientale dans le traitement des moribonds : ce fut vers le temps du concile de Nicée, à une époque où il n'y avait plus ni persécution ni *lapsi*.

On a demandé quelle conduite tenir envers ceux qui, baptisés, après une vie entière adonnée à l'incontinence, demandent, en présence de la mort, à la fois pénitence et retour à la communion. Dans ces cas, la pratique ancienne était dure; la pratique nouvelle, sous l'influence de la miséricorde, s'est adoucie. Anciennement on accordait la pénitence, mais on refusait la communion. En ces temps de persécutions fréquentes, on ne voulait pas, par la facilité de la communion, exposer à l'apostasie des hommes qui se seraient tenus assurés de leur réconciliation. Il y avait donc lieu de refuser la communion; on accordait la pénitence pour ne pas tout refuser absolument, et l'on mettait à la rémission des conditions plus dures, eu égard au temps. Mais depuis que Notre-Seigneur a rendu la paix à ses Eglises, et que l'erreur a disparu, on a cru devoir, eu égard à la miséricorde du Seigneur, accorder la communion aux moribonds, comme viatique pour le dernier voyage, afin aussi de ne pas paraître imiter la dureté impitoyable de l'hérétique Novatien, qui refuse le pardon. On accordera donc, avec la pénitence, une communion suprême, afin que ces pécheurs, par la permission de notre Sauveur, soient du moins à leur dernière heure sauvés de la perte éternelle.

Rien de plus lumineux que ces paroles : elles éclairent d'abord la période contemporaine des dernières persécutions, c'est-à-dire celle-là même que nous venons d'étudier, et elles nous découvrent précisément ce que les documents conciliaires laissaient dans l'ombre : le traitement des fidèles exclus de la communion eucharistique *in extremis*. Le refus de communion avait sa raison d'être, dans la nécessité de frapper les imaginations et d'arrêter ceux qui auraient pu être tentés de jouer avec l'apostasie. L'admission à la pénitence avait aussi sa raison d'être : pourvoir au salut de l'âme et l'arracher au désespoir. Pour atteindre ce but, il fallait bien que cette admission à la pénitence eût, dans la pensée de l'Église, une réelle valeur, qu'elle fût, par une voie laborieuse, un réel acheminement au pardon, *duriorem remissionem*. — En second lieu, ces mêmes paroles éclairent la période postérieure aux persécutions, c'est-à-dire les trois derniers quarts du quatrième siècle, et elles nous montrent l'Église latine accordant la paix et la communion eucharistique au pénitent moribond.

C'est bien en effet la communion eucharistique dont on les munit comme d'un viatique : *communionem abeuntibus... propter Domini misericordiam, quasi viaticum profecturis.* L'assertion d'Innocent Ier, en sa partie rétrospective, cadre exactement avec les canons d'Elvire, monument d'une discipline en vigueur cent ans plus tôt : *ulterius his non esse dandam communionem, ne illusisse de dominica communione videantur.* On voit enfin que le désir de bien marquer la différence entre les catholiques et les novatiens — qui faisaient profession de décourager la pénitence — ne fut pas étranger à ce changement.

Vingt-trois ans plus tard, le pape Célestin Ier, écrivant aux évêques des provinces de Vienne et de Narbonne, revient sur la question de l'absolution des moribonds[1] : c'est pour condamner, comme une impiété horrible, la rigueur de ceux qui désespèrent de la miséricorde divine, et affirmer le droit de ces pénitents à l'assistance de l'Église. Saint Léon le Grand y insistera encore[2].

Si, au déclin du Ve siècle, Fauste de Riez déclare qu'on ne peut faire aucun fonds sur ces pénitences tardives[3], il traduit peut-être une constatation d'expérience humaine, mais non les pensées divines qui réglaient la conduite des vrais pasteurs.

Ce que, deux siècles plus tôt, un saint Cyprien faisait spontanément sous l'inspiration de son zèle, achevait de devenir une loi universelle de l'Église. La difficulté est grande pour nous de suivre la distinction entre ces deux réalités que les siècles précédents avaient disjointes : l'admission à la pénitence et la réconciliation effective. Autrefois, un temps plus ou moins long s'écoulait normalement entre l'une et l'autre; désormais l'intervalle sera plus facilement supprimé; l'identification même sera préparée par l'identité du rite. Entre l'imposition des mains par laquelle s'ouvrait l'exomologèse publique, et l'imposition des mains par laquelle elle se ter-

1. Saint Célestin Ier, *Ad episcopos provinciarum Viennensis et Narbonensis,* 3 (26 iul. 428), *PL.*, LVI, 577 B-578 A; *DB.*, 111.

2. Saint Léon, *Ep.*, cviii, *Ad Theodorum Foroiuliensem*, *PL.*, LIV, 1011-1014.

3. Fauste de Riez, *Ep.*, iv, *PL.*, LVIII, 845.

minait, nous ne percevons d'autre différence qu'une détermination due à la libre volonté de l'Église. Qu'il plût à l'Église d'attacher à l'imposition des mains initiale toute sa puissance d'absolution, et la réconciliation était opérée [1]. Nous n'irons pas jusqu'à soutenir avec de nombreux auteurs que telle fut, dès une date ancienne, la pratique normale de l'Église, et qu'en admettant les pécheurs à pénitence elle entendait les réconcilier déjà au for intérieur; mais rien ne l'empêchait d'agir ainsi au besoin, et l'imminence de la mort était, de tous les besoins, le plus impérieux.

Ainsi l'Occident achevait-il d'accéder à ce qui était, depuis des siècles déjà, la pratique de l'Orient chrétien : le don de la réconciliation ecclésiastique et de la communion eucharistique à tout moribond qui la demandait en donnant des signes de vraie pénitence. Il semble d'autre part que sur un point l'Occident ait, au contraire, devancé l'Orient : c'est au sujet du traitement des pénitents qui, réconciliés *in extremis,* revenaient ensuite à la santé. On a vu plus haut que saint Cyprien et saint Denys tenaient la réconciliation pour acquise en toute hypothèse [2]; le concile de Nicée montra moins d'indulgence

1. De Rossi dit prudemment, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1866, p. 29 : « Essere assai gravi le antiche testimonianze, che distinguono la concessione della penitenza da quella della communione, in modo che possiamo credere la prima avere avuto efficacia di riconciliare il peccatore bene disposto con Dio, mentre la seconda accordava ed affermava solennemente questa medesima reconciliazione ed alla coscienza del reo e dinanzi alla chiesa. »

M. Harnack, *DG.*[4], t. I, p. 441, note, étudie de très près les relations entre l'exomologèse et la réconciliation ecclésiastique, et montre bien que le pénitent occupait une situation intermédiaire entre les fidèles jouissant de la communion et les pécheurs impénitents. Il appartenait à l'Église, encore qu'on persistât à le tenir à l'écart. D'ailleurs, en cette même page, les frontières qui séparent la doctrine catholique de la doctrine montaniste sont méconnues. L'Église n'abdiqua jamais son droit à la réconciliation des pécheurs et ne vit jamais dans l'exomologèse une institution destinée à opérer la réconciliation par sa vertu propre, sans aucune relation à l'autorité ecclésiastique. L'exercice du pouvoir des clefs par la hiérarchie est un fait primitif, non une conquête plus ou moins tardive réalisée par l'élimination successive du ministère des prophètes et de celui des martyrs.

2. Voir ci-dessus, p. 330, saint Cyprien. *Ep.,* lv, 13; p. 348, n. 2, Denys d'Alexandrie.

et stipula qu'en cas de guérison ces pécheurs reprendraient rang parmi les pénitents[1]. Cette diversité de discipline montre que, dans la pensée de l'Église, la situation canonique du pécheur ne répondait pas nécessairement à sa situation devant Dieu. On a vu que les sectes rigoristes admettaient aussi cette disjonction; mais elles y attachaient un tout autre sens. Les montanistes imposaient ici-bas la pénitence et réservaient à Dieu le pardon; l'Église au contraire prétendait bien être à la fois l'arbitre de la pénitence et la dispensatrice du pardon divin. Rien ne séparait plus profondément catholiques et dissidents.

IV

LES DERNIERS NOVATIENS.

Au quatrième livre des *Institutions divines,* Lactance, après avoir énuméré les sectes diverses qui se disputent des lambeaux de l'héritage chrétien, et revendiqué pour la seule Église catholique le vrai culte de Dieu, ajoute : On la reconnaît à ce signe qu'elle possède la confession et la pénitence, qu'elle applique aux péchés et aux blessures, auxquels est sujette l'humaine faiblesse, un remède salutaire[2]. Effective-

1. Ainsi, canon 13 de Nicée : « ... εἰ δὲ ἀπογνωσθεὶς καὶ κοινωνίας πάλιν τυχών, πάλιν ἐν τοῖς ζῶσιν ἐξετασθῇ, μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνης ἔστω. — Mansi, t. II, 673 D, ou Hefele-Leclercq, t. I, 594. (Le texte est mutilé dans *DB.*, n. 57).

2. Lactance, *Divin. Institut.*, IV, 30, *PL.*, VI, 543-544 : « Sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum christianos et suam esse catholicam Ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis, salubriter curat. » — Lactance n'est pas une autorité théologique, mais c'est un témoin éloquent de la vie ecclésiastique au temps de Constantin. Certaines de ses paroles, détachées de leur contexte, donneraient l'impression d'une discipline inexorable, par exemple celles-ci, *Divin. Inst.*, VI, 13, 685 A : « Ignoscitur itaque iis qui ad peccatum imprudenter incauteque labuntur; veniam non habet qui sciens peccat. » Mais cette parole marque seulement la distinction des fautes vénielles et des fautes graves; par ailleurs, Lactance ne connaît pas de faute irréparable. Voir *ibid.*, VI, 24, 722 A : « Nec tamen deficiat aliquis aut de se ipse desperet si aut cupiditate victus aut libidine impulsus aut

ment, à la veille du grand déchirement arien, l'administration de la pénitence constituait la différence essentielle entre le catholicisme et le plus notable des groupes dissidents, le groupe cathare.

Le mouvement cathare, qui nous intéresse ici du seul point de vue de ses attaches historiques, se propagea parallèlement au catholicisme durant plus de deux siècles, avec une affectation d'austérité qui n'excluait pas toujours la grandeur morale. Nous avons déjà dit comment ni les antécédents de son initiateur ni les circonstances concrètes où il prit naissance ne permettent de méconnaître, à l'origine de ce mouvement, une question de personnes, cherchant à s'abriter derrière des principes. Le schisme ne cessa de se donner pour ce qu'il n'était pas, et, à une certaine distance de son berceau, prétendit bien n'avoir pas d'autre raison d'être que de représenter la pure tradition chrétienne. Il faut examiner cette prétention.

L'Église se garda bien de renier les éléments de christianisme authentique détenus par le schisme. Le concile de Nicée, par exemple, décréta[1] que les clercs novatiens, lorsqu'ils demanderaient à passer au catholicisme, pourraient être accueillis dans les rangs du clergé. La valeur du baptême conféré par les novatiens fut affirmée à diverses reprises par un décret du concile de Laodicée[2] (entre 343 et 381), par divers documents émanés des papes saint Sirice[3] et saint Innocent[4]. L'écart n'en subsistait pas moins profond entre l'esprit catholique et l'esprit schismatique.

Du vivant même de Novatien, l'auteur du traité pseudo-

errore deceptus aut vi coactus, ad iniustitiae viam lapsus est. Potest enim reduci ac liberari, si eum paeniteat actorum et ad meliora conversus satisfaciat Deo. »

1. Concile de Nicée, canon 8, *DB.*, 55.

2. Concile de Laodicée, canon 7, Mansi, t. II, 566 B; Hefele-Leclercq, t. I, 999.

3. Saint Sirice, *Ep. ad Himerium Tarraconensem* (10 febr. 385), 1, 2, *PL.*, XIII, 1133; *DB.*, 88.

4. Saint Innocent I, *Ep. ad Victricium Rothomagensem* (15 febr. 404), 9, *PL.*, LVI, 523 B, 3; *DB.*, 94; — *Ep. ad Rufum et alios episcopos Macedoniae* (13 dec. 414), *PL.*, LVI, 510 A, *DB.*, 97.

cyprianique *Ad Novatianum*[1], un pasteur de cette Église que Novatien vient de quitter[2], lui reproche sa trahison envers l'Évangile[3]. Nombreux étaient les blessés de la persécution, traînant depuis longtemps déjà leur pénitence, quand il prit position contre l'Église : bien différent du bon Samaritain, plus dur que ce prêtre et ce lévite qui passèrent outre sans se détourner, il s'ingénie à torturer les victimes en leur ôtant l'espoir du salut, en niant la miséricorde du Père céleste, en décourageant leur pénitence. L'Écriture ne lui fournit qu'anathèmes pour ceux qu'il appelle des chiens, des mauvais ouvriers (*Phil.*, III, 2); lui-même et les siens sont l'or de Dieu! Et sans doute, il ne tenait qu'à lui d'être dans la maison du Seigneur un vase précieux; maintenant il n'est plus que paille destinée au feu, et il l'ignore. Il encourt tous les anathèmes de l'Écriture contre le pécheur[4] (*Ap.*, III, 17; *Io.*, X, 1-8; *Is.*, XXX, 1; *Ez.*, XLIV, 10-13; *Is.*, XLII, 19; *Num.*, V, 2). Méconnaissant le dessein de Dieu dans la persécution[5], il ne sait qu'appliquer aux *lapsi* les textes les plus inexorables (*Mt.*, X, 33; VII, 22-23). Tant d'appels miséricordieux à la pénitence, tant de promesses du pardon sont pour lui lettre morte[6] (*Ez.*, XVIII, 30; *Ioel*, II, 12-13; *Ps.*, LXXXVIII, 31-34; *Ez.*, XXXVI, 18-23; XXXIII, 10-11; *Is.*, LVII, 16; *Ier.*, X, 24; *Lc.*, VII, 39-47). Et de quel droit désespérer ses frères[7]? Lui qui si souvent, dans la maison de famille, dans l'Église du Christ, pleura sur les fautes d'autrui comme sur les siennes propres, qui porta, selon la recommandation de l'Apôtre, le fardeau de ses frères, qui affermit par des paroles d'en haut leur foi chancelante, depuis qu'il a embrassé cette hérésie fratricide, ne songe plus qu'à perdre autrui et se perd lui-même. A-t-il donc oublié les avances de la grâce envers les pécheurs (*Ez.*, XXXIII, 12; *Ap.*, II, 5)? Misérable hérétique, qui avant son apostasie eut connaissance de tant de péchés commis dans

1. Ed. HARTEL, t. II, p. 52-69.

2. Voir la première page de ce traité. Les *fratres dilectissimi*, auxquels il s'adresse, doivent être ses ouailles.

3. *Ad Novatianum*, 1. — 4. *Ad Novatianum*, 2. — 5. *Ad Novatianum*, 3-8. — 6. *Ad Novatianum*, 9-11. — 7. *Ad Novatianum*, 12. 13.

l'Église[1] et enseigna qu'on peut les effacer par une conversion sincère ; tombé à son tour, comme Saül, comme Judas, devenu loup ravissant, il a tout oublié : les menaces de Dieu contre les mauvais pasteurs (*Zach.*, XI, 16 ; *Ez.*, XXXIV, 3. 4. 10. 11. 16), et l'exemple évangélique du bon Pasteur[2], avec toutes les paraboles de miséricorde (*Lc.*, XV). Dieu daigne préserver les siens d'un si funeste exemple et leur inspirer les sentiments d'une vraie pénitence[3] !

Ces anathèmes scripturaires, dont l'écho se prolongera durant deux siècles, donnent la note exacte de la réprobation soulevée en Occident par le schisme novatien. Encore que leur attribution à saint Cyprien soit sûrement fausse, elle répond bien au sentiment des plus nobles consciences de ce temps. L'*Ad Novatianum* traduira encore la pensée de l'Église quand éclatera dans l'Afrique latine le schisme de Donat.

Le groupe donatiste qui, à cinquante ans de distance, reprit à son compte une partie du programme novatien, et surexcita les espérances de la secte, eut des sévérités spéciales pour les apostats ou traditeurs des choses saintes, mais non pas une doctrine cohérente en matière de pénitence. D'ailleurs circonscrit quant au lieu, avili par toute sorte d'excès, ce schisme ne fut qu'une crise particulièrement morbide dans le rêve ecclésiologique souvent repris depuis Montan. Le mouvement novatien proprement dit était destiné à un plus long avenir, aussi bien qu'à une diffusion plus universelle.

Au déclin du IV^e^ siècle, saint Pacien, évêque de Barcelone, écrit au novatien Sympronianus trois lettres qui nous sont parvenues. L'attaque n'a pas changé ; malgré les efforts de la secte pour renouveler son armement et se couvrir d'autorités nouvelles, il suffit de la ramener à son origine pour la trouver vulnérable comme au premier jour. A titre d'exemple, nous analyserons la troisième lettre à Sympronianus[4].

Pas de pénitence après le baptême ; l'Église ne peut pardonner une faute mortelle, ou plutôt elle-même se tue en

1. *Ad Novatianum*, 14. — 2. *Ad Novatianum*, 15. — 3. *Ad Novatianum*, 16-18.

4. Saint PACIEN, *Ad Sympronianum, Epp.* III. *Contra tractatus Novatianorum*, *PL.*, XIII, 1063-1082.

prétendant recevoir les pécheurs. C'est toute la thèse novatienne[1]. Qui l'a formulée? Novatien. Une grande autorité! Passe encore si c'était un homme sans reproche, s'il n'avait jamais prêté l'oreille à Novat, jamais abandonné l'Église, s'il avait été élu par les évêques, consacré selon la loi ordinaire, s'il avait pris possession d'une chaire vacante dans l'Église... Faute de pouvoir produire de semblables titres, on en appelle à la sainteté de l'Église, proclamée tant de fois dans l'Écriture[2] (I *Tim.*, III, 15; *Eph.*, V, 30. 27; *Ps.*, XLIV, 10; CXXVII, 3; *Cant.*, VI, 7. 8; *Eph.*, II, 20); à la renaissance baptismale; aux enseignements de l'Apôtre sur le corps mystique du Christ (I *Cor.*, XII, 14; II *Tim.*, II, 20; etc.). Les catholiques savent tout cela[3]; Novatien le savait aussi quand il écrivait cette lettre où il admet si nettement, au nom du presbytérat romain, la réconciliation des *lapsi* en danger de mort. On connaît d'ailleurs les origines de cette hérésie[4] : l'élection de Corneille, les intrigues de Novat, l'ambition, soudain démasquée, de Novatien. Est-ce de par l'Évangile qu'on espère défendre cet homme[5]? Mais les évêques remettent les péchés de par l'Évangile. Loin de faire double emploi avec le baptême, cette seconde rémission s'en distingue par l'effort qu'elle exige du pécheur. Ce n'est pas un encouragement au péché, mais un remède. Pierre a bien renié son maître; Thomas a perdu la foi : tant il est vrai qu'un chrétien peut avoir besoin de pardon après le baptême! Le Seigneur y a pourvu; le pouvoir de lier et de délier n'est pas restreint aux besoins des catéchumènes. L'Église a mission de pardonner au nom de Dieu. Les paraboles de miséricorde — brebis errante, drachme perdue, enfant prodigue, — selon l'exégèse novatienne, ne conviendraient pas au peuple chrétien. Cette exégèse est gratuite, condamnée par tout le Nouveau Testament. De tous les pénitents — et non pas des seuls martyrs — il est écrit (*Mt.*, V, 5) : « Bienheureux ceux qui pleurent! » Si les novatiens invoquent la sentence du Seigneur contre le blasphème du Saint-Esprit, ils se montrent

1. PACIEN, *Ep.*, III, 1. — 2. PACIEN, *Ep.*, III, 2-4. — 3. PACIEN, *Ep.*, III, 5. — 4. PACIEN, *Ep.*, III, 6. — 5. PACIEN, *Ep.*, III, 7-16.

bien mal inspirés, car en exceptant du pardon ce seul péché, le Seigneur affirme qu'il y a un pardon pour tous les autres. Au reste, cette sentence vise seulement les péchés où l'on persévère. Dieu en veut au scandale; il n'en veut pas aux vrais pénitents. Et l'Apôtre[1], après avoir, dans sa première épître aux Corinthiens, excommunié le pécheur incestueux, l'absout dans la seconde. Ce ne sont pas les catholiques qui compromettent la loi divine, mais bien les novatiens. Dieu est miséricordieux et maître de la miséricorde. Voilà ce qu'ils ont grand tort d'oublier. Ils invoquent l'autorité de saint Cyprien[2] : que ne le lisent-ils davantage! ils y trouveraient la condamnation de leur dureté envers les *lapsi*. Cyprien rappelle que Moïse et Noé et Daniel et Job prièrent en vain : cela prouve seulement que ceux pour qui ils priaient s'opiniâtrèrent dans le mal. Mais Cyprien lui-même, dans le *De lapsis* et dans l'épître *Ad Antonianum*, témoigne hautement en faveur du pardon des péchés. Ils invoquent aussi Tertullien; mais Tertullien témoigne, lui aussi, dans un écrit catholique, en faveur du pardon des péchés par l'Église. Il y a place dans l'Église pour les mérites les plus divers[3], y compris celui de la pénitence. Ce n'est pas en vain que le Christ a souffert pour les pécheurs : il ne souhaite rien tant que d'ouvrir l'Église à tous ceux qu'il a rachetés de son sang.

Vers le même temps, à Constantinople, saint Grégoire de Nazianze, prêchant sur le baptême, se souvient qu'il compte des schismatiques parmi ses auditeurs[4] :

> Novatien n'a pas admis à la réconciliation ceux qui étaient tombés dans la persécution. Et pourquoi? S'ils étaient impénitents, il a bien fait. Moi non plus, je n'admets pas ceux qui refusent de fléchir ou ne le font pas dignement ou n'apportent pas une réparation proportionnée à leur faute; ceux que j'admets, je leur assigne la place qui leur convient. Mais s'il refuse d'admettre des hommes consumés de larmes, je ne l'imiterai pas. Quelle loi me proposerais-je? La dureté de Novatien, qui a laissé impunie la cupidité, cette autre idolâtrie, et a condamné si sévèrement l'impudicité, comme s'il était sans chair

1. Pacien, *Ep.*, III, 17-21. — 2. Pacien, *Ep.*, III, 22-24. — 3. Pacien, *Ep.*, III, 25-27.

4. Saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXIX, 19, *In sancta lumina*, *PG.*, XXXVI, 357 BC.

et sans corps? Répondez. M'en croyez-vous? En ce cas, venez, joignez-vous à nous autres hommes. Glorifions ensemble le Seigneur. Que nul de vous ne présume assez de lui-même pour oser dire : « Ne me touchez pas, car je suis pur, et qui me ressemble? » Faites-nous plutôt part de cette splendeur! Mais vous ne me croyez pas? En ce cas, nous pleurerons sur vous.

L'orateur poursuit, en s'adressant à l'auditoire catholique :

Laissons-les : s'ils le veulent, qu'ils suivent notre voie, celle du Christ; sinon, qu'ils suivent leur propre voie. Ils risquent fort d'aboutir à un baptême de feu, c'est-à-dire à l'enfer.

Au nom de Nectaire, successeur de saint Grégoire sur le siège de Constantinople, se rattache le souvenir d'un changement assez considérable dans l'administration de la pénitence. A la suite d'un scandale, Nectaire supprima dans son Église le prêtre pénitencier, et son exemple fut imité par les pasteurs des Églises voisines. Les historiens, qui rapportent ce fait[1], en prennent occasion de noter que, seule entre les diverses communions chrétiennes, la secte novatienne était dépourvue de prêtre pénitencier, sa tendance originelle allant contre le principe même de l'institution. Ils ajoutent que la mesure prise par Nectaire, en privant les consciences d'un guide souvent écouté, amena un fléchissement dans la pratique du devoir chrétien. On peut bien les en croire. D'ailleurs on croira plus difficilement que la même cause ait produit, sur des terrains voisins, des effets contraires, et qu'en faisant table rase de toute organisation pénitentielle, le schisme novatien ait conquis le monopole de la vertu. Mais ce qu'il importe surtout de noter, c'est l'opposition qui, sur ce point, existait

1. Socrate, *HE.*, V, 19, *PG.*, LXVII, 613 A-620 A; Sozomène, *HE.*, VII, 16, *PG.*, LXVII, 1457 D-1464 A. — Ce n'est pas ici le lieu de discuter la portée de cette réforme, qui, dans la sphère assez restreinte où elle se produisit, n'eut certainement pas pour effet de supprimer toute administration de la pénitence. L'interprétation la plus judicieuse nous paraît avoir été donnée par Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, éd. de Venise, t. X, p. 232-234, 1732. La réforme de Nectaire eut lieu vers 391; saint Jean Chrysostome, monté sur le siège de Constantinople en 398, n'eut sûrement pas à y restaurer l'usage de la pénitence. Voir P. Galtier, *Saint Jean Chrysostome et la confession*, dans *RSR.*, t. I, p. 209-240; 313-350, 1910.

entre la tradition de Novatien et la tradition de toutes les autres confessions chrétiennes, catholique et dissidentes.

Sans dépasser le IV^e^ siècle, nous pourrions interroger encore, pour l'Église latine, saint Ambroise [1] et l'auteur des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* conservées sous le nom de saint Augustin [2]; pour l'Église grecque, saint Épiphane [3]; pour l'Église syriaque, saint Aphraate [4] : ces témoins, entre autres, répéteraient ce que nous pouvons tenir pour conclusion acquise : l'attitude prise par Novatien dans la question de la pénitence comportait une véritable rupture avec la tradition catholique.

Cette rupture se manifeste surtout dans la négation radicale du pouvoir de lier et de délier. Quelle qu'ait pu être sur ce point la position personnelle de Novatien — qu'il n'est pas très facile de définir, — on ne peut nullement douter que cette négation radicale n'ait été formulée par la secte. Elle constituait l'Église novatienne non seulement à l'état de schisme, mais à l'état d'hérésie.

Au péché d'idolâtrie, déclaré le premier irrémissible par la secte intransigeante, s'ajoutèrent naturellement l'impudicité et l'homicide [5]. Ces négations donnèrent lieu à l'Église

1. Saint Ambroise, *De paenitentia*, I, 2, 5, *PL.*, XVI, 467 AB; I, 3, 10, *ib.*, 469 BC.

2. Pseudo-Augustin, *Quaestiones V.N.T.*, 102, *PL.*, XXXIV, 2303-2313. — On s'accorde généralement à reconnaître dans l'auteur de ces *Quaestiones* l'auteur même de l'*Ambrosiaster*, écrivant à Rome entre 370 et 375. Voir Souter, *A study of Ambrosiaster*, Cambridge, 1905. — Harnack, *Der pseudoaugustinische Traktat contra Novatianum*, München, 1898.

3. Saint Épiphane, *Haer.*, lix, 1, *PG.*, XLI, 1017 D-1020 A.

4. Saint Aphraate, *Demonstr.*, vii, 25. *PS.*, I, 356, paraît bien avoir en vue des prêtres novatiens : « Aliquibus vero delictum confitentibus paenitentia non conceditur. O dispensator domus Christi! sodali tuo paenitentiam concede et memento Dominum tuum non respuere paenitentes. »

5. Saint Jérôme, *Tractatus de Ps.*, cxv, éd. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, vol. III, 2, p. 134, 25-135, 1 : « Dicit enim Novatianus : Sunt aliqua peccata pro quibus debemus agere paenitentiam, verbi causa, de mendacio, de periurio, de furto; ceterum qui fornicatus fuerit, qui homicidium fecerit, iste agere non potest paenitentiam. Audi quid dicat : Cantate Domino omnis terra. Omnis autem terra, et adulter est et homicida et omnia peccata terrena sunt. Si

de fixer une discipline encore flottante, et, selon le mot de saint Augustin, la doctrine même de la pénitence ne fut amenée à sa perfection que grâce à la crise novatienne [1].

La célèbre trilogie autour de laquelle s'étaient livrés tant de combats reparaît au IVe et au Ve siècle, sous la plume des plus illustres Pères, non plus comme un catalogue de péchés irrémissibles, mais comme le catalogue des plus grands péchés [2]. Après avoir averti son auditoire qu'il ne faut pas envisager d'avance l'éventualité d'une telle chute, saint Augustin ajoute que, si l'on vient à tomber, en aucun cas il ne faut désespérer. S'il s'est trouvé des rigoristes pour interdire à certains pécheurs l'accès de la pénitence, l'Église les a rejetés, ce sont désormais des hérétiques [3].

Ce n'est pas que, même alors, on ne retrouve dans l'Église certains pasteurs attachés à des règles très sévères. Théodoret prenait la peine d'écrire à Eulalios, évêque de l'Arménie

autem universa peccata terrena sunt, qualecumque peccatum habueris, age paenitentiam, et in omnia salvus eris. »

1. Saint Augustin, *In Ps.*, liv, *Enarr.*, 22, *PL.*, XXXVI, 643 : « Numquid perfecte de paenitentia tractatum est antequam obsisterent Novatiani? »

2. Saint Basile, *Ep. canonica ad Amphilochium*, clxxxviii, can. 7, *PG.*, XXXII, 673 C; Saint Grégoire de Nysse, *Ep. canonica ad Letoium*, *PG.*, XLV, 221-236; Saint Pacien, *Paraenesis ad paenitentiam*, 4-5, *PL.*, XIII, 1083-1084; Pseudo-Augustin, *Quaestiones VNT.*, 102, *PL.*, XXXV, 2309; Grégoire d'Elvire, *Tractatus de libris SS. Scripturarum*, x, éd. Batiffol, p. 112, 18 (Nous admettons, d'après les travaux de Dom Wilmart, l'attribution à Grégoire d'Elvire de ces *tractatus*, publiés primitivement sous le nom d'Origène. Voir la bibliographie de la question par G. Krüger, dans *RE.*[3], Ergänzungsband, I, 593-595, 1913); saint Augustin, *De fide et operibus*, 19, 34, *PL.*, XL, 220; *Sermo* lxxi, 4, 7, *PL.*, XXXVIII, 448; *Sermo* cccliii, 3, 8, *PL.*, XXXIX, 1558; saint Léon le Grand, *Ep.*, clxvii, inq. 19, *Ad Rusticum Narbonensem*, *PL.*, LIV, 1209 B; Fauste de Riez, *Ep.*, iv, *PL.*, LVIII, 846 D.

3. Saint Augustin, *Sermo* cccliii, 3, 8, *PL.*, XXXIX, 1558 : « Hoc genus paenitentiae nemo sibi proponat, ad hoc genus nemo se praeparet : tamen si forte contigerit, nemo desperet. » *Ib.*, 3, 9, 1559 : « Fuerunt enim qui dicerent quibusdam peccatis non esse dandam paenitentiam. Et exclusi sunt de Ecclesia et haeretici facti sunt. » — Pour les temps postérieurs, voir l'aperçu de J. Tixeront, *L'évolution de la discipline pénitentielle du Ve au VIIIe siècle dans l'Église latine*, dans *L'Université catholique*, Lyon, t. LXIX, p. 128-140; t. LXX, p. 47-57, février et mai 1912.

persane [1], pour lui rappeler que le devoir d'un bon pasteur est de soigner les brebis malades et de ne reculer devant aucun sacrifice pour les guérir. En particulier, Eulalios doit tendre la main aux apostats de la persécution, pour les relever et leur rendre l'espoir. Il les écartera de la sainte Eucharistie, non toutefois jusqu'à la mort, mais pendant un temps marqué, pour leur donner les moyens de connaître leur mal et de se convertir. En attendant, il les admettra à la prière des catéchumènes, à la leçon des Écritures, aux exhortations communes, selon les canons des anciens Pères. De tels avertissements n'eussent pas été nécessaires si l'Orient n'eût conservé quelques traces du vieux levain.

Nul n'a présenté cette histoire sous un jour plus favorable à la faction novatienne que l'historien Socrate qui, au milieu du v[e] siècle, à Constantinople, en relations personnelles avec des novatiens de marque, avait plus ou moins subi leur ascendant [2]. Après avoir raconté que Novatien se sépara de l'Église pour protester contre la réconciliation des *sacrificati* par le pape Corneille, qu'il fut promu à l'épiscopat par les évêques de son parti, qu'il écrivit aux Églises du monde entier pour les détourner d'admettre aux saints mystères les *sacrificati*, leur représentant qu'il suffirait de les exhorter à la pénitence, abandonnant le pardon à Dieu qui a le pouvoir de remettre les péchés, Socrate ajoute que ces ouvertures furent diversement accueillies des évêques, selon leur caractère. L'idée d'exclure définitivement des saints mystères quiconque avait péché mortellement après le baptême, paraissait aux uns d'une sévérité excessive; les autres n'y voyaient rien que de juste et approuvaient cette orientation nouvelle de la discipline. Sur ces entrefaites, arrivèrent des lettres de Corneille, affirmant le principe du pardon, même pour les péchés commis après le baptême. Deux doctrines étaient donc en

1. Théodoret, *Ep.*, lxxvii, *Eulalio episcopo Persicae Armeniae*, *PG.*, LXXXIII, 1249. D'ailleurs le même auteur nous apprend que, de son temps, la secte novatienne est en pleine décadence et presque confinée dans quelques districts d'Asie et de Pont. *Haeretic. fab.*, III, 6, *PG.*, LXXXIII, 409 A.

2. Socrate, *HE.*, IV, 28, *PG.*, LXVII, 537 A-541 A.

présence : l'un et l'autre adversaire en appelait à l'Écriture sainte : on prit parti pour l'un ou pour l'autre, chacun au gré de ses préjugés. Les consciences tarées trouvaient dans la décision de Corneille toute facilité pour pécher à l'avenir. Cependant les Phrygiens donnaient l'exemple de la réserve. Socrate fait grand éloge de ce peuple. Moins irascible que les Scythes et les Thraces, moins passionnés que les Orientaux, les Phrygiens et les Paphlagoniens jouissent, nous dit-il, d'un heureux équilibre de qualités. Ils jurent peu; ils n'ont pas le goût des courses de chevaux ni des théâtres; leurs mœurs sont sévères. La doctrine de Novatien s'acclimata chez eux tout naturellement. En Occident, les conquêtes de Novatien s'expliquent par des causes semblables; mais surtout par les égards qu'il affichait pour la tradition occidentale. Car c'est en dépit de ses recommandations expresses qu'après lui une fraction de ses disciples abandonna, dans la question pascale, l'observance romaine pour embrasser, au synode de Paze, l'observance quartodécimane : encore cette fraction des novatiens asiatiques ne comprenait-elle pas les meilleures têtes du parti.

Telle est, dans ses grandes lignes, la version de Socrate. Il omet de nous dire que la diffusion de la secte novatienne en Phrygie était due en grande partie à l'accession des groupes montanistes, recrues toutes préparées qu'elle s'assimila rapidement; c'est pourtant là une des causes de sa prédilection pour la nation phrygienne. Par ailleurs, l'image qu'il nous présente répond assez mal à celle qu'ont tracée de la secte les Pères du IIIe et du IVe siècle, qui l'avaient connue au cours de son développement.

A la fin du Ve siècle, alors que le novatianisme n'était plus guère qu'un souvenir, le pape Gélase rappelait incidemment les positions acquises. Il citait le texte évangélique relatif au péché contre le Saint-Esprit (*Mt.*, XII, 32) et en faisait l'application aux Ariens, Eunomiens, Macédoniens et autres hérétiques obstinés dans leur erreur. Il citait encore le texte joannique relatif au péché jusqu'à la mort (I *Io.*, V, 16. 17); mais c'était pour préciser la portée de ces anathèmes : on les encourt autant qu'on persévère dans le péché; on cesse de

les encourir en renonçant au péché[1]. La parole du Seigneur ne souffre aucune exception (*Mt.*, XVIII, 18) : TOUT *ce que vous aurez délié sur terre sera délié dans le ciel.* C'est le pardon offert à TOUT pécheur repentant, sans préjudice de la condamnation prononcée contre le pécheur opiniâtre. Tel était, sur cette question tant débattue, le dernier mot de l'Église romaine.

1. Saint GÉLASE, *Tomus de anathematis vinculo*, 5, *PL.*, LIX, 105; *DB.*, 167 : « In *quibuscumque* omnia sunt, quantacumque sint et qualiacumque sint; veraci nihilominus eorum manente sententia qua nunquam solvendus esse denuntiatur in eorum tenore consistens, non etiam ab hoc eodem post recedens. »

CONCLUSION

I

La conclusion de cette étude ramène sous nos yeux le point de départ de la doctrine ecclésiastique sur la rémission des péchés, et nous invite à chercher dans l'évolution organique de cette doctrine l'explication des faits saillants que présente au III^e^ siècle l'histoire de la pénitence.

Tout autre est la voie où beaucoup de chercheurs se sont engagés. Dans la synthèse ébauchée il y a trois siècles et qui a reçu de nos jours un couronnement imprévu grâce à l'*Histoire des dogmes* de M. Harnack, on a cru nécessaire d'attribuer à ces faits saillants la valeur de véritables coups d'état. Comme d'ailleurs il apparaissait qu'une construction aussi systématique se heurte à un grand nombre de faits; comme de plus elle est, dans sa pleine rigueur, difficile à accommoder avec la doctrine catholique, on a essayé divers amendements. Ç'a été une des idées directrices de Funk et de son école de détendre les liens qui rattachent la doctrine primitive de la pénitence à l'ecclésiologie primitive, et d'imaginer une réconciliation avec Dieu, indépendante de la réconciliation ecclésiastique. On a cru par là tout sauver, et la synthèse préconçue et les exigences de l'histoire et celles de la foi.

Le succès a-t-il répondu à l'effort? Il est permis d'en douter, car ce que réclame l'histoire, et la foi avec elle, c'est une synthèse où l'idée d'Église tienne la place qui lui est due, au cœur même de la doctrine pénitentielle. Il nous reste à exposer cette dernière considération, pour justifier notre réserve soit à l'égard de la synthèse de Harnack soit à l'égard de celle de Funk.

Tout d'abord les faits saillants de l'histoire du III^e^ siècle, qui forment l'armature de la synthèse de Harnack, ne sem-

blent pas avoir eu dans la réalité l'importance qu'on a pu être tenté de leur attribuer, dans le recul de l'histoire. On n'aurait pas eu cette tentation si notre ignorance de la vie primitive des Églises était moins profonde. Avouons cette ignorance. Néanmoins assez de traits de lumière sillonnent la nuit pour nous avertir de veiller et nous mettre en défiance contre les systématisations hâtives.

Puis, l'histoire des deux premiers siècles, interrogée loyalement, invite non pas à atténuer, mais au contraire à souligner avec beaucoup d'énergie cette solidarité de l'ecclésiologie et de la discipline pénitentielle, qui ne fut en aucun temps plus étroite, encore qu'elle se présente alors sous un aspect qui n'est pas celui des temps ultérieurs.

Aussi les travailleurs qui, moins épris de constructions élégantes, se sont contentés d'enregistrer les faits, de les classer sans hâte, se souvenant d'ailleurs que la pensée vivante de l'Église plonge ses racines dans le passé, et jugeant que les écrits des Pères du IV^e^ siècle peuvent encore fournir de bonnes indications pour restituer l'œuvre doctrinale du III^e^, nous paraissent avoir fait meilleure et plus durable besogne.

Quelques mots sur chacun de ces points.

II

Sur quoi repose la synthèse de Harnack? D'abord sur la conception artificielle de l'Église primitive des saints, puis sur trois faits mal observés. La conception de l'Église primitive des saints nous paraît artificielle, car si les écrits du Nouveau Testament et les premiers Pères présentent à maintes reprises l'idéal d'une Église sans tache, ils présentent aussi, à côté de cet idéal, la réalité très actuelle d'une Église en travail perpétuel de réforme intérieure, de purification individuelle et de laborieux enfantement des saints. Qu'il suffise de rappeler, après les évangiles, les épîtres aux Corinthiens, l'épître aux Hébreux, la première épître de saint Jean, l'Apocalypse, la lettre de saint Clément de Rome, les paraboles d'Hermas, Denys de Corinthe. Les faits mal observés — il ne faut pas hésiter à leur donner ce nom — sont : l'initiative du

pape Calliste relative à l'impudicité, l'initiative du clergé contemporain de Corneille relative à l'idolâtrie, enfin l'initiative prise, on ne sait quand, par on ne sait qui, en faveur de l'homicide. Sur l'initiative de Calliste, nous avons entendu deux témoins passionnés et discordants : si l'on doit admettre sur la foi de Tertullien et d'Hippolyte qu'il y eut une intervention de Calliste en faveur des impudiques, les mêmes témoins ne doivent être accueillis qu'avec une extrême défiance quant aux caractères de cette intervention. L'autorité d'Origène doit être écartée, soit comme étrangère à l'histoire de Calliste, soit comme ne signifiant pas ce qu'on lui fait parfois signifier. L'initiative des contemporains de Corneille en faveur des apostats est réelle, mais moins profonde qu'on ne l'a dit souvent : Rome, Carthage, Alexandrie, ne firent qu'appliquer aux besoins présents des principes anciens, sans avoir à les découvrir et sans que rien autorise à regarder cette application comme inédite. L'initiative en faveur des homicides, introduite surtout par besoin de symétrie, est beaucoup plus insaisissable, puisqu'on n'en peut assigner ni la date ni l'auteur; d'ailleurs elle cadre mal avec plusieurs faits certains.

Pour appuyer son système, M. Harnack montrait le pape Calliste déchaînant par son fameux édit, une coalition des meilleurs théologiens : à Rome le schisme d'Hippolyte, à Carthage la protestation violente de Tertullien, à Alexandrie l'opposition énergique d'Origène. Que reste-t-il de cette construction hardie?

Hippolyte n'avait pas attendu l'édit de Calliste pour faire schisme. Nous savons, par son propre témoignage, que son schisme remontait au début de ce pontificat et qu'il avait eu pour origine un conflit d'influence. Une fois hors de l'Église, Hippolyte devait naturellement prendre en mauvaise part tout ce qui se faisait dans l'Église, surtout par l'initiative de son rival. Nous ignorons néanmoins si l'édit de Calliste provoqua une recrudescence de son opposition. Tout ce que nous savons, c'est que, sous l'un des pontificats suivants, Hippolyte exhala son ressentiment dans un volume diffamatoire, où il entasse nombre de griefs, les uns d'ordre doctrinal, les autres

d'ordre disciplinaire; la question de la pénitence y vient à son rang.

Tertullien, entré depuis nombre d'années dans les voies de l'hérésie montaniste, avait déjà notifié sa rupture avec l'Église, en mainte occasion : sur la question du voile des femmes, sur la question des secondes noces, sur la question de l'attitude à prendre devant les persécuteurs, sur la question du jeûne, sur d'autres encore. Il le fit une fois de plus, et avec plus d'éclat, sur la question de la réconciliation des impudiques.

Origène, attaché à l'Église par le fond de son âme, et très énergique à revendiquer le droit de la hiérarchie pour la rémission de tous les péchés, se vit amené, au plus tôt sous le deuxième successeur de Calliste, à blâmer la légèreté de certains prêtres qui, sans avoir égard à la gravité des péchés, réconciliaient inconsidérément toute sorte de pécheurs, au grand détriment du sérieux de la pénitence. Ce texte, à peu près unique en son genre, mal compris et antidaté, a donné naissance à une légende. Il suffit de lui rendre son vrai sens et sa vraie date pour se convaincre qu'il n'a pas le moindre rapport avec l'édit de Calliste. Nous ignorons si Origène entendit jamais parler de cet édit.

En somme, de ces trois théologiens, les deux premiers, séparés antérieurement de l'Église pour des raisons étrangères à la question de la pénitence, trouvèrent seulement dans l'acte de Calliste un nouveau sujet d'opposition. Tertullien protesta sur-le-champ, Hippolyte après des années. Origène ne semble pas s'en être occupé jamais.

Nous avons donc quelque droit de parler de conception artificielle et de faits mal observés. On peut d'ailleurs y opposer un grand nombre d'observations précises. Ce sont d'abord, avant le III^e^ siècle, les déclarations générales de la *Didachè*, de saint Clément de Rome, de saint Ignace d'Antioche, d'Hermas, de saint Denys de Corinthe, de saint Justin, de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie. Déclarations telles qu'on en peut émettre dans un temps où l'on ne se met pas en peine d'exceptions possibles et où l'idée d'en réserver le principe ne se présente pas à l'esprit. Quelques-unes de ces déclarations visent des espèces concrètes et n'insinuent pas

que, pour réconcilier de grands pécheurs, il ait fallu déroger à une discipline commune. C'est ensuite, après le début du IIIe siècle, une série de témoignages très significatifs. Témoignage de Tertullien, principal soutien de l'opinion adverse : doublement concluant par la portée illimitée de ses déclarations au temps de son catholicisme et par le soin qu'il prend de détruire ces mêmes déclarations au temps de son montanisme. Témoignage d'Hippolyte, qui accuse bien Calliste d'avoir donné, quant à la réconciliation des impudiques, un déplorable exemple, mais avoue des faits qui ruinent les autres parties du système. Témoignage d'Origène, dont l'œuvre tout entière dépose contre l'idée de la réserve absolue des trois cas. Témoignage des grands origénistes, Denys d'Alexandrie, Grégoire le thaumaturge, Firmilien de Césarée, sur ce point fidèles échos de leur maître. Témoignage des clercs romains au temps de Dèce, de Novatien lui-même avant sa chute, de saint Cyprien et du pape Corneille : les deux Églises réunies de Rome et de Carthage renferment, avant l'origine du schisme novatien, quelques laxistes, qui causeront de grands troubles; on n'y voit pas poindre un seul rigoriste qui considère les *lapsi* comme condamnés d'avance. On s'étonne qu'une pareille masse de témoignages n'ait pas eu raison du système. En vérité, cette bâtisse ne tient pas debout, de quelques amendements qu'on puisse l'étayer.

III

D'où procède la synthèse de Funk? D'une conception particulière et, à notre avis, inadéquate de la rémission des péchés, dans ses relations avec le ministère sacerdotal. Cette rémission peut en effet se manifester sous deux formes : ou sous forme d'absolution actuellement prononcée par le prêtre, ou sous forme de communion ecclésiastique restituée au pénitent. Brièvement, on pourrait dire l'aspect judiciaire et l'aspect social de la réconciliation. L'un et l'autre aspect est marqué dans le Nouveau Testament; ils sont solidaires l'un de l'autre, mais la description peut faire abstraction de l'un pour s'attacher à l'autre. C'est ce qu'on observe au cours des

deux premiers siècles : les Pères apostoliques et leurs successeurs immédiats ne s'arrêtent pas au ministère du prêtre; à peine font-ils quelques allusions lointaines au pouvoir des clefs. Mais la communion avec l'Église les occupe au contraire beaucoup; ils y voient le signe sensible de l'union à Dieu et à son Christ; la restauration de la communion ecclésiastique implique la paix faite avec Dieu. Qu'il suffise de rappeler saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, Hermas. A ce stade primitif, Funk a très justement remarqué l'effacement de la sentence sacerdotale; il en a trop vite conclu à l'abstention du ministère ecclésiastique. C'est, à notre avis, une grave erreur; la signification attachée par ces mêmes Pères à la communion ecclésiastique, jointe à leurs affirmations très nettes sur la hiérarchie, suppose une intervention très effective de la hiérarchie dans l'administration de la pénitence.

Cette conception inadéquate de la rémission des péchés devait engendrer la théorie d'une réconciliation avec Dieu, normalement indépendante du ministère de l'Église, théorie qui n'a pas le moindre fondement dans l'Écriture et qui va directement à l'encontre de la doctrine catholique sur le pouvoir des clefs. Car si le recours immédiat à Dieu demeure toujours ouvert au pécheur pénitent, ce recours est soumis à certaines lois, dont la première est l'acceptation de la volonté du Christ, instituant son Église dispensatrice du pardon. Pour achever une telle théorie, deux voies seulement étaient ouvertes. Ou bien admettre le fonctionnement normal du ministère de la réconciliation en dehors de tout contrôle ou concession de l'Église. C'était manifestement trop antihistorique, non moins qu'anticatholique. Ou bien fonder la légitimité de ce fonctionnement sur une renonciation spontanée de l'Église à l'exercice de sa propre juridiction, ce qui veut être plus catholique, mais n'est pas plus historique.

Voici, je crois, la forme la plus précise qui ait été donnée à l'idée d'une restriction librement posée par l'Église à l'exercice de sa propre juridiction. J'en emprunte l'expression à Mgr Batiffol[1] : « Il nous importe seulement que le principe soit

1. *BLE.*, 1906, p. 342.

reconnu par les montanistes et les catholiques, que l'Église a le pouvoir de remettre les péchés, quitte à n'en pas user. » Nous avons fait plus haut nos réserves sur cette assertion, en tant qu'elle croit traduire la pensée de Tertullien. Il faut maintenant la considérer en elle-même, comme un effort de conciliation entre un principe dogmatique certain — le pouvoir universel d'absoudre, revendiqué par l'Église — et une hypothèse historique — l'abstention régulière de l'Église à l'égard des trois cas dits réservés. — Il me semble que l'effort de conciliation échoue doublement, parce que le principe dogmatique demeure mal satisfait et parce que l'hypothèse historique demeure à l'état d'hypothèse. Le principe dogmatique demeure mal satisfait; en effet à quoi bon un pouvoir enchaîné, ou un droit dont on s'interdit l'usage? L'hypothèse historique demeure à l'état d'hypothèse, car des preuves dont on a voulu l'étayer, il n'en est aucune qui résiste à l'examen. Cette hypothèse a bien été élevée à la hauteur d'un fait, par Tertullien, mais *seulement pour l'Église du Paraclet,* car c'est l'Église du Paraclet qui chez lui s'exprime ainsi : *Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.* On n'en saurait rien conclure quant à l'Église catholique.

L'échec de ces diverses tentatives paraît la décisive condamnation de l'hypothèse initiale.

Pour qui interroge la conscience de l'ancienne Église et cherche à démêler ce qu'elle contenait à l'état de donnée brute, nullement sophistiquée par les ébauches de synthèse dogmatique, mais comme le legs authentique des générations croyantes, saint Cyprien apparaît comme un témoin singulièrement qualifié, soit par sa droiture incontestable, soit par les limitations mêmes de sa science ecclésiastique. Ce n'était pas un théoricien du dogme : converti dans son âge mûr, il avait accueilli la catéchèse chrétienne avec une pieuse avidité, sans avoir le temps d'y mêler du sien, jusqu'au jour peu éloigné où il se trouva jeté, comme évêque, au milieu des luttes qui déchiraient l'Église d'Afrique. La générosité de son caractère a mis dans ses écrits l'empreinte d'une rare beauté morale, en même temps que son esprit de gouvernement et un certain chauvinisme africain bornaient son horizon à ces

chrétientés au milieu desquelles sa foi avait pris racine. Si, pour accomplir son devoir d'évêque, il entretenait des relations incessantes avec le siège de Pierre, l'évêque de Rome lui apparaissait bien plutôt comme un frère entre tous digne de respect que comme le pasteur suprême, investi de pleins pouvoirs pour paître agneaux et brebis. Aussi, en dépit de belles et catholiques déclarations sur l'unité de l'Église, devait-il rester toute sa vie prisonnier de vues quelque peu étroites. Ces dispositions mêmes garantissent la valeur de son témoignage, car ce qu'il nous dira touchant la constitution et les droits de l'Église, n'est pas ce qu'il a rêvé, mais bien plutôt ce qu'il connaît d'expérience pour l'avoir vécu. Or Cyprien est pénétré du caractère ecclésiastique du pouvoir de remettre les péchés; le monopole de l'Église en cette matière revêt à ses yeux le caractère d'une vérité primordiale, qu'il inculque sans se lasser, soit *ex professo* dans le traité *De catholicae Ecclesiae unitate*, soit dans les autres écrits contemporains de la querelle des *lapsi*. Rappelons seulement une de ces affirmations : nous l'emprunterons à un document grave entre tous, c'est la lettre synodale par laquelle, en l'année 252, le concile de Carthage, Cyprien en tête, fit part au pape Corneille de la résolution qu'il venait de prendre, de réconcilier d'urgence les *sacrificati*[1] : « Il n'était pas possible, la bonté paternelle et la clémence de Dieu défendaient de fermer la porte de l'Église à ceux qui venaient y frapper, de repousser la détresse et les prières de ceux qui imploraient l'espérance du salut, et, à leur départ de ce monde, de les renvoyer au Seigneur sans leur accorder la communion et la paix, alors que le Seigneur a donné aux siens ce pouvoir et établi comme loi que ce qui aurait été lié sur terre serait aussi lié au ciel, mais que pourrait être délié au ciel ce qui aurait été préalablement délié ici, dans l'Église. » Qu'est-ce à dire,

1. Saint Cyprien, *Ep.*, lvii, 1, p. 650, 20-651, 5 : « Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia Ecclesiam pulsantibus cludi et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur, quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in Ecclesia solverentur. »

sinon que, au jugement de l'épiscopat africain, l'Église aurait trahi son mandat en se désintéressant du sort éternel de ces pénitents, quand le Seigneur l'en a faite l'arbitre, et en les laissant mourir sans le réconfort d'une paix acquise en ce monde, gage de salut dans l'autre. Voilà ce qu'il y avait au fond de la conscience de l'Église d'Afrique, et l'étude qui précède a fourni la preuve qu'en cela l'Église d'Afrique ne devançait pas, tant s'en faut, les autres Églises, ni celle de Rome, ni celle d'Alexandrie.

IV

Le III^e^ siècle nous a montré, non plus implicite dans la notion concrète de réconciliation ecclésiastique, mais explicite et proposée à l'état distinct, l'affirmation patristique du pouvoir des clefs. Il fallait que cette doctrine fût dès lors bien formée dans la conscience de l'Église, pour que Tertullien se vît amené à compter avec elle et à lui donner tant de relief, précisément dans les écrits où il bat en brèche la hiérarchie catholique. Donc, à n'en pas douter, ce n'est point là un produit factice des discussions récentes, mais un dogme que l'Église avait longtemps vécu avant d'être conduite à le formuler. L'exercice ordinaire du pouvoir des clefs étant admis par tous, les dénégations ne pouvaient se produire qu'en vue d'un cas extraordinaire, à l'égard d'un de ces péchés particulièrement graves devant lesquels les pasteurs de l'Église avaient dû hésiter bien des fois et sur le traitement desquels leur pratique avait dû osciller entre la sévérité et l'indulgence. Tel était bien le cas de ces péchés d'impudicité, objet pour la conscience chrétienne d'une spéciale réprobation. Étant donné qu'il y avait toujours eu, qu'il y aura toujours dans l'Église des esprits diversement enclins à la sévérité ou à l'indulgence, le conflit qui se produisit au temps de Calliste devait fatalement se produire tôt ou tard; pour que l'écho nous en parvînt si distinct, il a fallu la verve et l'opiniâtreté de deux sectaires. Pour l'Église, ce fut un bienfait, car elle en prit occasion de tirer de plus en plus au jour un principe encore enveloppé, bien que touchant au roc même de l'Évangile. Les

Pères qui, au IIIe siècle, affirmèrent la portée universelle du pouvoir des clefs, ne prétendaient pas l'avoir découverte. Ils se heurtèrent aux négations des rigoristes; mais nous savons combien peu ces dissidents étaient qualifiés pour parler au nom de l'antiquité chrétienne. Les Pères de Trente étaient en plein dans la vérité de l'histoire en rappelant le fait de l'institution du Christ[1].

Tous les développements qui précèdent avaient pour point de départ un effort en vue d'éclairer l'édit de Calliste, dans sa genèse et dans sa portée. Au lieu de l'extraordinaire jaillissement de sève chrétienne qu'on a parfois imaginé, nous pensons que ce fut une poussée à peine plus sensible que bien d'autres, dans l'afflux perpétuel de vie qui monte au tronc séculaire de l'Église.

1. Concile de Trente, sess. XIV, cap. 1 et can. 3, *DB.*, 894 et 913.

APPENDICE I

HERMAS ET SAINT ÉPIPHANE.

A propos des hérétiques novatiens, qui n'admettaient pas de pénitence ecclésiastique après le baptême, saint Épiphane expose la doctrine catholique de la pénitence, en des termes qui souvent rappellent Hermas[1]. Nous reproduirons ci-dessous quelques passages dont le parallélisme avec le IV^e^ commandement du Pasteur est remarquable; ils donnent lieu aux observations suivantes :

1° Comme Hermas, Épiphane commence par affirmer qu'il n'y a pour le chrétien qu'une pénitence, celle préparatoire au baptême. Puis, comme Hermas, il se ravise; considérant d'une part la miséricorde de Dieu, d'autre part la faiblesse de l'homme, il affirme, d'après la doctrine de vérité, l'efficacité d'une seconde pénitence pour ceux qui tombent après le baptême. La première et meilleure pénitence est τελεία μετάνοια, πρώτη μετάνοια, πρώτη κλῆσις, πρώτη ἴασις ; la seconde est proprement ἐπάνοδος, μεταμέλεια, δευτέρα κλῆσις, μετανοίας κλῆσις. Embrassée généreusement, elle mérite d'ailleurs de s'appeler τελεία μετάνοια. Comme Hermas encore, Épiphane désigne par le nom d'ἐγκράτεια la pratique rigoureuse de la loi chrétienne, qui demeure accessible au fidèle, même après qu'il est déchu de l'honneur virginal d'une vie sans tache (παρθενία). Comme Hermas encore, et plus que lui, s'il affirme que la pénitence, embrassée pour une fois après le baptême, peut guérir des fautes sans nombre, il laisse dans l'ombre le sort réservé à ceux qui retomberaient après le recours à cette seconde pénitence.

1. Saint Épiphane. *Haer.*, LIX, *PG.*, XLI, 1017-1038. — Comparer surtout Hermas, *Mand.*, IV, 3. Sup., p. 68 sqq.

2° Il se distingue d'Hermas en marquant plus expressément que l'Église a l'administration de cette seconde pénitence et qu'il lui appartient d'y admettre les pécheurs. Il s'en distingue encore par les nouvelles précisions de langage qui soulignent le parallélisme de l'une et de l'autre pénitence. On trouve notamment chez lui ce qu'on ne trouvait pas chez Hermas, le mot κλῆσις désignant l'appel divin à la seconde pénitence.

A deux siècles et demi de distance, les deux auteurs se rencontrent donc sur un très grand nombre de détails; la conformité de leurs descriptions est un témoignage éclatant de la continuité de l'institution qu'ils ont saisie à deux stades fort distants de son histoire. En particulier, le mouvement de la pensée, au début du développement d'Épiphane, paraît reproduire fort exactement le mouvement de la pensée d'Hermas, dans un passage longuement étudié ci-dessus. Épiphane commence par dire que les catholiques, aussi bien que les Novatiens, n'enseignent qu'une pénitence, celle qui prépare au baptême; et il ajoute aussitôt que ces mêmes catholiques admettent, pour ceux qui viennent à tomber, une pénitence. C'est exactement ce que faisait le Pasteur en déclarant se ranger à l'avis de certains maîtres qui enseignent une seule pénitence, préparatoire au baptême, et ajoutant immédiatement après que, pour ceux qui viennent à tomber, Dieu a établi une seconde pénitence. Il est parfaitement évident qu'on ne trouve pas chez Épiphane trace de deux courants d'idées divisant les catholiques; on ne la trouve pas davantage chez Hermas.

1, p. 1017 B : Καὶ αὐτοὶ δέ φαμεν εἶναι μετάνοιαν μίαν, καὶ διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας ταύτης γενέσθαι τὴν σωτηρίαν. Ἀλλ' οὐκ ἀναιροῦμεν τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν· εἰδότες τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν ἔλεον τοῦ Δεσπότου καὶ τὸ συγγνωστὸν τῆς φύσεως, τὸ εὐρίπιστον τῆς ψυχῆς, τὸ ἀσθενὲς τῆς σαρκός, τὸ πολύδλυστον τῆς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων αἰσθήσεως...

Καὶ ἡ μὲν τελεία μετάνοια ἐν τῷ λουτρῷ τυγχάνει· εἰ δέ τις παρέπεσεν, οὐκ ἀπόλλει τοῦτον ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία. Δίδωσι γὰρ ἐπάνοδον, καὶ μετὰ τὴν μετάνοιαν τὴν μεταμέλειαν...

2, p. 1021 A : Ὡς γὰρ τὴν παρθενίαν ἀπολέσας ἀδυνάτως ἔχει ταύτην κτήσασθαι σωματικῶς, μὴ ἐνδεχομένης τῆς φύσεως· οὕτω καὶ ἀπὸ τοῦ λουτροῦ ἐν μεγάλοις τισὶ παραπτώμασι περιπεσών, καὶ ὥσπερ ὁ ἀπὸ παρθενίας παραπεσών, δευτέραν τιμὴν τὴν ἐγκράτειαν ἔχει· οὕτω καὶ μετὰ τὸ λουτρὸν ὁ ἐν παραπτώματι μείζονι

γενόμενος ἔχει δευτέραν ἴασιν, οὗ τοιαύτην ἐνάρετον κατὰ τὴν πρώτην, οὐκ ἀποβεβλημένην δὲ ζωῆς ἔχει τὴν δευτέραν, ἣν κέκτηται.

5, p. 1025 C : Μετὰ γὰρ τὴν πρώτην μετάνοιαν τὴν διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, ἐν ᾗ μετανοία ἀνεκαινίσθη πᾶς ἄνθρωπος, δευτέρα τις τοιαύτη οὐχ ὑπάρχει. Οὔτε γὰρ δύο εἰσὶ βαπτίσματα, ἀλλὰ ἓν· οὔτε δὶς ἐσταυρώθη Χριστός, ἀλλ' ἅπαξ· οὔτε δὶς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀνέστη. Καὶ τούτου χάριν ἐπασφαλίσασθαι δεῖ, ἵνα μὴ πσραπεσόντες τὸν στέφανον τοῦ ἀνακαινισμοῦ ἀπολέσωμεν. Ἀλλὰ ἐάν τις παραπέσῃ καὶ προληφθῇ ἔν τινι παραπτώματι, ὡς λέγει ὁ Ἀπόστολος (*Gal.*, VI, 1), ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραότητος, σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς. Ἐάν τις οὖν προληφθῇ παραπτώμασι ἐν οἵῳ δ'ἂν εἴῃ, μετανοείτω. Δέχεται γὰρ ὁ Θεὸς τὴν μετάνοιαν καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα, ἐάν τις παραπέσῃ. Πῶς δὲ μετὰ τοῦτο ποιεῖ, αὐτὸς μόνος γινώσκει...

6, p. 1028 A : Οὔτε οὖν ἐπαγγελλόμεθα ἐλευθερίαν παντάπασι τοῖς μετὰ τὸ βάπτισμα παραπεπτωκόσιν, οὔτε ἀπαγορεύομεν τὴν αὐτὴν αὐτῶν ζωήν. Θεὸς γὰρ ἐλεήμων ἐστὶ καὶ οἰκτίρμων, καὶ ἔδωκε τοῖς μετανοοῦσιν ἐπάνοδον. Καὶ τὸ μὲν πρῶτόν ἐστι σαφές· τὸ δὲ δεύτερον, οἴδαμεν ὅτι ἐλεήμων ἐστὶν ὁ Θεός, ἐὰν ἐξ ὅλης ψυχῆς μετανοήσωμεν ἀπὸ παραπτωμάτων. Ἔχει γὰρ ἐν χειρὶ ζωὴν καὶ σωτηρίας φιλανθρωπίαν. Καὶ τί μὲν αὐτὸς ποιεῖ, αὐτῷ μόνῳ ἔγνωσται. Πλὴν ὅτι ζημία οὐκ ἔνι ἀπὸ τῆς μετανοίας, οὐδὲ ἀπηγόρευται ὁ μετανοῶν ἀπὸ πάντων σφαλμάτων.

7, p. 1029 B : Ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ διωγμοῦ παραπεπτωκότες, καὶ αὐτοὶ ἐὰν ἐνδείξωνται τελείαν τὴν μετάνοιαν, ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθεσθέντες καὶ κλαύσαντες ἐνώπιον Κυρίου, δυνατός ἐστιν ὁ εὐεργέτης καὶ αὐτοὺς ἐλεῆσαι. Οὐ γάρ τι φαῦλον γίνεται ἀπὸ μετανοίας. Δέχεται οὖν τοὺς μετανοοῦντας ὁ Κύριος καὶ ἡ αὐτοῦ Ἐκκλησία.

9, p. 1032 C : Ἐπειδὴ δὲ ᾔδει τὸ ὅλον λόγιον, ὅτι μετὰ τὴν πρώτην μετάνοιαν καὶ μετὰ τὴν πρώτην κλῆσιν καὶ ἴασιν, ὡς εἰπεῖν, συμβαίνει τῇ ἀνθρωπότητι πολλὰ παραπτώματα, πάλιν λέγει· Ἀνάστα, ἐλθὲ σύ, περιστερά μου (*Cant.*, II, 13)· δεύτερον ταύτην καλεῖ, καὶ οὐχ ἅπαξ· τὸ δὲ δεύτερον οὐκ ἴσον τῷ πρώτῳ. Φησὶ γὰρ ἐν τῇ προτέρᾳ κλήσει οὕτως· Ἀνάστα, ἡ πλησίον μου, καλή μου, περιστερά μου (*Cant.*, II, 10)· Τὸ μὲν πρῶτον, Ἀνάστα, ἐλθέ· καὶ οὐκ εἶπε· Καὶ ἐλθὲ σύ. Καὶ τὸ δεύτερον προστίθησι τὸ ἄρθρον, ἵνα δείξῃ κλῆσιν δευτέραν παρηλλαγμένην μετὰ τὴν πρώτην...

10, p. 1033 A : Ἐν... τῷ μέλλοντι αἰῶνι, μετὰ τὴν ἀνθρώπου ἀπαλλαγήν, οὐ νηστείας πορισμός, οὐ μετανοίας κλῆσις, οὐκ ἐλεημοσύνης ἐπίδειξις. ..

Le parallélisme du développement, chez Hermas et chez Épiphane, ne saurait être l'effet du hasard, mais bien la trace d'un enseignement stéréotypé. Nous avions déjà signalé un phénomène semblable à propos de Clément d'Alexandrie, puis à propos de Tertullien, et indiqué les conclusions qui en ressortent pour l'exégèse du Pasteur. La lecture d'Épiphane apporte à ces conclusions une confirmation aussi remarquable qu'inattendue.

APPENDICE II

LIMEN ECCLESIAE.

Nous nous proposons d'étudier ici la valeur propre de certaines expressions qui reviennent fréquemment dans les textes anciens relatifs à la pénitence publique, et qui ont été diversement comprises : *limen ecclesiae, fores, vestibulum ecclesiae,* etc. Expressions concrètes ou simples métaphores? Naguère M. Hugo Koch se prononçait pour le sens métaphorique, et inclinait à réduire à l'exclusion de l'Eucharistie tout l'essentiel de la pénitence publique pour l'Église d'Occident[1]. Le but principal de son travail était de réagir contre l'idée d'une *missa paenitentium,* faisant pendant à la *missa catechumenorum,* c'est-à-dire d'une exclusion des pénitents à un certain moment de l'office divin[2]. Sans contester ni examiner le fond de la thèse, nous avons formulé des réserves sur un point secondaire[3], et revendiqué le sens concret de ces expressions *limen ecclesiae,* etc. Reprenant plusieurs textes déjà allégués et en ajoutant quelques autres, nous croyons avoir montré qu'il faut les prendre à la lettre, et admettre que l'Église d'Occident, durant plusieurs siècles, assigna aux pénitents une place à part, vers la porte du temple.

1. Hugo Koch, *Die Büsserentlassung in der alten abendländischen Kirche*, dans *TQS.*, t. LXXXII, 1900, p. 481-534. — Parmi les auteurs qui ont souscrit à la thèse de M. Koch, nous nommerons M. l'abbé Boudinhon, *La missa paenitentium dans l'ancienne discipline d'Occident,* dans *RHLR.*, t. VII, p. 1-20, 1902.

2. Cette idée est fort ancienne. On lit notamment chez Petau, *De paenitentiae vetere in Ecclesia ratione,* II, xiii, 14 : « Veteres non tantum arcebant paenitentes a manducatione corporis Christi, sed ne adesse quidem eos patiebantur cum celebrabantur mysteria. »

3. *Limen ecclesiae,* dans *RHE.*, t. VII, 1906, p. 3-13.

D'autres ont fait davantage et se sont inscrits en faux contre la thèse principale : tel Mgr Duchesne [1], affirmant qu'une véritable *missa paenitentium* était de tradition dans l'Église d'Occident aussi bien que dans celle d'Orient.

Il nous paraît utile de reprendre notre premier travail, pour le fortifier et mettre en meilleure lumière l'harmonie des témoignages occidentaux sur la relégation des pénitents à un rang d'ignominie. Incidemment, nous constaterons le bien-fondé de la tradition relative à l'existence d'une *missa paenitentium*.

I

Notons d'abord que l'usage oriental est à cet égard parfaitement clair. Dès le milieu du IIIe siècle, saint Grégoire Thaumaturge distingue quatre stations dans la pénitence : la première hors des portes de l'Église; la seconde dans le narthex; la troisième en deçà de la porte, avec les catéchumènes; la quatrième parmi les fidèles, mais sans participation à l'Eucharistie. A la quatrième station, celle des ὑποπίπτοντες, nous trouvons encore un renvoi des pénitents, coïncidant avec celui des catéchumènes [2] :

Au IVe siècle, le concile de Laodicée montre, après le renvoi des catéchumènes, l'accomplissement d'un rite spécial sur les pénitents, qui viennent recevoir l'imposition des mains et se retirent à leur tour :

1. Duchesne, *Origines du culte chrétien*[4], p. 452, note 2, Paris, 1908. — Mgr Batiffol s'était prononcé, non pas tout à fait dans le même sens, mais dans un sens déjà très différent de M. Boudinhon : *La missa paenitentium en Occident, d'après une théorie nouvelle*, dans *BLE.*, 1902, p. 5-18.

2. Saint Grégoire Thaumaturge, *Ep. canonica*, can. 11. *PG.*, X, 1048 AB : Ἡ πρόσκλαυσις ἔξω τῆς πύλης τοῦ εὐκτηρίου ἐστίν· ἔνθα ἑστῶτα τὸν ἁμαρτάνοντα χρὴ τῶν εἰσιόντων δεῖσθαι πιστῶν, ὑπὲρ αὐτοῦ εὔχεσθαι. Ἡ ἀκρόασις ἔνδοθι τῆς πύλης ἐν τῷ νάρθηκι, ἔνθα ἑστάναι χρὴ τὸν ἡμαρτηκότα ἕως τῶν κατηχουμένων καὶ ἐντεῦθεν ἐξέρχεσθαι. Ἀκούων γάρ, φησι, τῶν Γραφῶν καὶ τῆς διδασκαλίας, ἐκβαλλέσθω, καὶ μὴ ἀξιούσθω προσευχῆς. Ἡ δὲ ὑπόπτωσις ἔνα, ἔσωθεν τῆς πύλης τοῦ ναοῦ ἑστάμενος, μετὰ τῶν κατηχουμένων ἐξέρχηται. Ἡ σύστασις ἕνα συνιστᾶται τοῖς πιστοῖς, καὶ μὴ ἐξέρχηται μετὰ τῶν κατηχουμένων. Τελευταῖον ἡ μέθεξις τῶν ἁγιασμάτων.

Concile de Laodicée (343/381?), canon 19, Mansi, II, 567 BC : Περὶ τοῦ δεῖν ἰδίᾳ πρῶτον μετὰ τὰς ὁμιλίας τῶν ἐπισκόπων, καὶ τῶν κατηχουμένων εὐχὴν ἐπιτελεῖσθαι. Καὶ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τοὺς κατηχουμένους, τῶν ἐν μετανοίᾳ τὴν εὐχὴν γίνεσθαι· καὶ τούτων προσελθόντων ὑπὸ χεῖρα, καὶ ὑποχωρησάντων, οὕτως τῶν πιστῶν τὰς εὐχὰς γίνεσθαι τρεῖς· μίαν μὲν τὴν πρώτην διὰ σιωπῆς, τὴν δὲ δευτέραν καὶ τρίτην διὰ προσφωνήσεως πληροῦσθαι, εἶθ' οὕτως τὴν εἰρήνην δίδοσθαι. Καὶ μετὰ τὸ πρεσβυτέρους δοῦναι τῷ ἐπισκόπῳ τὴν εἰρήνην, τότε τοὺς λαϊκοὺς τὴν εἰρήνην διδόναι· καὶ οὕτω τὴν ἁγίαν προσφορὰν ἐπιτελεῖσθαι καὶ μόνοις ἐξὸν εἶναι τοῖς ἱερατικοῖς εἰσιέναι εἰς τὸ θυσιαστήριον καὶ κοινωνεῖν.

L'ordre observé est le même dans les *Constitutions apostoliques*.

Constitutiones apostolorum, II, 57, 14, éd. Funk, p. 165, 15 : Καὶ μετὰ τοῦτο συμφώνως ἅπαντες ἐξαναστάντες καὶ ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες μετὰ τὴν τῶν κατηχουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον, προσευξάσθωσαν, τῷ Θεῷ τῷ ἐπιδεδηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς...

Οἱ δὲ διάκονοι μετὰ τὴν προσευχὴν οἱ μὲν τῇ προσφορᾷ τῆς εὐχαριστίας σχολαζέτωσαν ὑπηρετούμενοι τῷ τοῦ Κυρίου σώματι μετὰ φόβου, οἱ δὲ τοὺς ὄχλους διασκοπείτωσαν καὶ ἡσυχίαν αὐτοῖς ἐμποιείτωσαν.

Ibid., VIII, 9, 11, éd. Funk, p. 488, 4 : Καὶ ὁ διάκονος λεγέτω· Ἀπολύεσθε, οἱ ἐν μετανοίᾳ.

VIII, 35, 2-36, 1, Funk, p. 544, 3-8 : Ἑσπέρας γενομένης, συναθροίσεις τὴν ἐκκλησίαν, ὦ ἐπίσκοπε· καὶ μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ἐπιλύχνιον ψαλμὸν προσφωνήσει ὁ διάκονος ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων καὶ χειμαζομένων καὶ τῶν φωτιζομένων καὶ τῶν ἐν μετανοίᾳ, ὡς προείπομεν. Μετὰ δὲ τὸ ἀπολυθῆναι αὐτοὺς ὁ διάκονος ἐρεῖ· ὅσοι πιστοί, δεηθῶμεν τοῦ Κυρίου.

VIII, 38, 1-2, Funk, p. 546, 15-20 : Ὡσαύτως ὄρθρου ὁ διάκονος μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ὀρθρινὸν καὶ ἀπολῦσαι αὐτὸν τοὺς κατηχουμένους καὶ χειμαζομένους καὶ βαπτιζομένους καὶ τοὺς ἐν μετανοίᾳ καὶ τὴν ὀφειλομένην ποιήσασθαι προσφώνησιν, ἵνα μὴ πάλιν λέγωμεν τὰ αὐτά, ἐπιφερέτω μετὰ τὸ Σῶσον αὐτούς, ὁ Θεός, καὶ ἀνάστησον ἐν τῇ χάριτί σου. Αἰτησώμεθα παρὰ τοῦ Κυρίου τὰ ἐλέη αὐτοῦ...

Il est superflu d'accumuler les textes pour confirmer ce fait certain : le renvoi (ἀπόλυσις) des pénitents après les catéchumènes était d'usage constant en Orient.

II

Passons donc en Occident, et sans nous attarder aux textes d'Hermas où nous avons cru entrevoir une allusion aux origines de la pénitence publique et une certaine assimilation des pénitents aux catéchumènes, textes d'ailleurs allégoriques où il ne faut pas chercher d'indications précises sur la liturgie, venons de suite à Tertullien, dont la langue est très concrète.

Tertullien, *Apologeticum*, 39 : Summum futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.

Nous commençons par ce texte, le plus ancien de ceux qui se rapportent à notre sujet. Il parle d'excommunication, donc d'une peine extrêmement grave. Mais l'expression reste vague, ainsi qu'il convenait dans un écrit destiné aux lecteurs païens. Ce n'est pas là qu'il faut chercher des lumières nouvelles sur la discipline extérieure de la pénitence. Le texte suivant éclaire davantage, bien que d'une manière indirecte, la législation de l'Église.

De praescriptione, 41 : (Apud haereticos) quis catechumenus, quis fidelis, incertum est : pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cuius penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent.

On a cru trouver ici la preuve que certains hérétiques, à la différence des catholiques, ne séparaient pas, pour la prière, les pénitents des fidèles. En réalité, il s'agit des catéchumènes, et non des pénitents. Tertullien a pu songer aussi aux pénitents, mais il n'en dit rien, et l'on ne peut pas tirer cette conclusion de ses paroles.

Voici maintenant des allusions directes à la condition ecclésiastique des pénitents :

De Paenitentia, 7, 10 : (Diaboli) venena providens Deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat.

Faut-il ne voir qu'une métaphore dans les mots *in vestibulo?* L'hésitation paraîtra d'autant plus permise qu'on remarque ici un parallélisme très notable entre le baptême et la pénitence. Le chrétien sur qui s'est refermée la porte du pardon baptismal, peut encore, s'il est tombé dans le péché, aller frapper une fois à une autre porte : il trouvera au vestibule de l'Église la seconde pénitence, qui peut lui

ouvrir[1]. Comme c'est par métaphore qu'on parle de la porte du baptême, il y a lieu de se demander si la porte de la seconde pénitence et le vestibule sont eux-mêmes autre chose que des métaphores. Reconnaissons que la difficulté est fort sérieuse. Néanmoins la métaphore paraîtra d'autant plus expressive qu'elle reposera sur une analogie extérieure, et que le retard apporté à la réconciliation des pénitents se manifestera par l'obligation d'un stage à la porte de l'église. Sans doute le mot *vestibulum,* pris en lui-même, pourrait n'être qu'une figure; mais il se relie à tout un ensemble d'idées qui recommandent le sens propre. Ceci apparaîtra mieux si l'on avance dans la série des témoignages.

Le *De pudicitia* apporte des données nouvelles, auxquelles peut-être on n'a pas toujours prêté assez d'attention. Quelle était alors, spécialement dans Carthage, l'attitude des chrétiens montanisants? C'étaient des révoltés, mais des révoltés qui prétendaient avoir conservé le vrai christianisme, et même le régénérer par la doctrine du Paraclet. On n'a pas le droit de supposer *a priori* un bouleversement complet des anciens usages, dans cette jeune chrétienté, dont une partie venait d'adhérer à l'hérésie phrygienne : le berceau du montanisme était placé trop loin pour agir si puissamment sur l'Église d'Afrique, et en fait nous ne constatons pas ce bouleversement. La description de l'exomologèse dans le *De pudicitia* répond, dans l'ensemble, à celle du *De paenitentia;* qu'un détail nouveau apparaisse, ce n'est pas une raison suffisante de lui assigner une origine hérétique : catholiques et montanistes ne divergeaient que sur un petit nombre de points, et Tertullien, après son évolution doctrinale, n'invectiverait pas avec tant de chaleur contre une Église qui n'eût pas touché la sienne de très près. Or on voit dans le *De pudicitia* que les montanistes carthaginois arrêtaient à la porte de leurs églises certains indignes :

De Pudicitia, 1, 21 : Digamos foris sistimus. Eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, ieiunas pacis lacrimas profusuris nec amplius ab Ecclesia quam publicationem dedecoris relaturis.

1. Voir ci-dessus, p. 148.

On remarquera le mot *publicationem* (*dedecoris*) : c'est le même par lequel Tertullien (*Paen.*, 10) désignait plus haut l'humiliation publique de la pénitence. L'Église montaniste n'a point de pardon pour ce coupable, néanmoins elle ne lui déconseille pas les protestations extérieures de repentir, car son humiliation, inutile devant les hommes, peut plaider sa grâce devant Dieu :

Pud., 3, 5 : Adsistit enim pro foribus eius, et de notae suae exemplo ceteros admonet, et lacrimas fratrum sibi quoque advocat et redit plus utique negotiata, compassionem sc., quam communicationem.

Nous ne saurions entendre autrement qu'au sens propre ces mots : *adsistit pro foribus,* d'ailleurs parfaitement d'accord avec ceux qu'on a rencontrés plus haut : *foris..., limitem liminis figimus.* Voici qui paraîtra plus précis encore :

Pud., 4, 5 : Reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae, non modo limine, verum omni Ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra.

Les montanistes distinguaient donc des degrés dans la luxure : l'adultère ne devait pas franchir le seuil de l'église, mais l'impudique adonné à certains vices monstrueux ne pouvait même être admis dans le vestibule. M. Koch reconnaît qu'on ne doit pas tourner en métaphore ces mots nettement opposés entre eux : *limine — omni ecclesiae tecto.* Constatons après lui que, tandis que certains pécheurs ne devaient pas même approcher de l'église montaniste, d'autres s'arrêtaient au seuil, et là se soumettaient à l'*exomologesis.* La description de cette *exomologesis* est de tous points conforme à celle des catholiques :

Pud., 5, 14 : Adsistit idololatres, adsistit homicida, in medio eorum adsistit et moechus. Pariter de paenitentiae officio sedent in sacco et cinere inhorrescunt, eodem fletu ingemiscunt, eisdem precibus ambiunt, eisdem genibus exorant, eandem invocant matrem.

Mais tandis que l'Église catholique laissait l'impudique pénitent s'approcher des fidèles pour solliciter le secours de leurs prières, les montanistes voulaient qu'on le tînt toujours à distance :

Pud., 13, 7 : Et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in Ecclesiam inducens, conciliciatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacrimas invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem.

Nous reviendrons plus loin sur cette mise en scène, que Tertullien ne veut pas souffrir dans l'église. Achevons d'abord de recueillir les renseignements qu'il nous donne dans ce même traité.

Il refait à sa manière l'histoire de l'incestueux de Corinthe, et suppose que saint Paul a écrit aux fidèles de cette Église, non pour les engager à rejeter l'impudique, ce qu'ils ont dû déjà faire, mais pour les exhorter à prier Dieu, afin qu'il délivre l'Église et le monde d'un tel fléau (I *Cor.*, v). Si on lui montre dans une autre épître le même pécheur absous par l'Apôtre (II *Cor.*, II, 5), il proteste contre une interprétation qui fait injure à saint Paul, en le soupçonnant d'absoudre si légèrement celui qu'il avait si justement frappé ; l'expression dont il se sert — *postliminium ecclesiasticae pacis* — est en relation manifeste avec la loi qui arrêtait le pécheur au seuil de l'église, *in limine ecclesiae :*

Pud., 14, 16 : Ad quem lugerent? Utique ad Dominum, ut quo modo auferatur de medio eorum, non utique ut extra Ecclesiam detur. Hoc enim non a Deo postularetur quod erat in praesidentis officio, sed ut per mortem hanc quoque communem et propriam carnis ipsius, quae iam cadaver corruptivum esset et immunditia irrecuperabili tabiosum, plenius de Ecclesia deberet auferri... 15, 2 : Quale est..., ut cum maxime incesto fornicatori postliminium largitus ecclesiasticae pacis, statim ingesserit de aversatione immunditiarum, de amputatione macularum, de exhortatione sanctimoniarum, quasi nihil contrarium paulo ante decreverit?

Il y a lieu de remarquer l'équivalence que Tertullien établit entre la réconciliation du coupable et sa réunion effective aux autres membres de l'Église. *Pud.*, 22 : *pacem ecclesiasticam... ut in ecclesiam redeant;* — équivalence qui n'est pas une preuve, mais pourtant un indice entre autres de cette séparation que l'ancienne discipline maintenait entre les pénitents et les autres fidèles.

Tirons de ces faits quelques conclusions.

Nous avons trouvé la pénitence publique en usage chez les catholiques et chez les montanistes. Plus rigoureuse et plus désolante chez ces derniers, on ne voit pas pourtant qu'elle fût autre, quant à ses conditions générales. Si les pénitents étaient exclus de la participation à l'Eucharistie, rien pourtant n'autorise à dire qu'ils fussent exclus du service eucharistique, mais des textes certains nous les montrent relégués à un rang d'ignominie, et ces mêmes textes nous invitent à chercher leur place au fond de l'église, derrière les fidèles, près de la porte; ce qui n'a rien que de très vraisemblable *a priori*. Dût notre exégèse paraître bien matérielle, nous avouerons que cette idée très simple nous paraît fournir l'interprétation de beaucoup la plus naturelle, non seulement de Tertullien, mais des autres Pères latins qui ont parlé de la pénitence publique.

Il n'entre pas dans notre plan de passer en revue tous les textes relatifs à la condition des pénitents dans l'Église occidentale, mais nous mettrons sous les yeux du lecteur quelques citations choisies, qui permettent de suivre à travers le IIIe, le IVe et le Ve siècles la trace d'une même institution ecclésiastique, réellement semblable à elle-même.

Pour caractériser la situation de ceux que le schisme ou l'hérésie retient hors de l'Église, saint Cyprien emploie souvent l'adverbe *foris* qui, dans ce cas, est sous sa plume une simple métaphore. Ainsi *Ep.*, LV, 24, p. 642, 6; 29, p. 647, 18; *Ep.*, LIX, 5, p. 672, 9; *Ep.*, LXI, 4, p. 698, 3; *Ep.*, LXVIII, 2, p. 745, 9. Mais voici d'autres exemples où la métaphore prend un sens beaucoup plus satisfaisant si l'on la commente par les rites extérieurs de la pénitence. Il s'agit de pécheurs qui demandent à rentrer dans l'Église; Novatien écrit :

Ep., XXX, 6, p. 554, 16 : Pulsent sane ad fores, sed non utique confringant. Adeant ad limen Ecclesiae, sed non utique transiliant. Castrorum caelestium excubent portis, sed armati modestia qua intellegant se desertores fuisse.

Et saint Cyprien :

Ep., LXV, 5, p. 725, 14 : Domini misericordiam deprecantes ad

Ecclesiam pulsent, ut recipi illic possint ubi fuerunt et ad Christum redeant a quo recesserunt. — *Ep.*, LXVIII, 1, p. 744, 10 : ... Ut servis Dei paenitentibus et ad Ecclesiam lacrimis et gemitu et dolore pulsantibus divinae pietatis et lenitatis paternae solatia et subsidia cludantur.

L'exemple célèbre de saint Ambroise, arrêtant Théodose à la porte de la cathédrale de Milan, après le massacre de Thessalonique, montre bien que tout ne se réduit pas à une métaphore. Voici comme l'évêque parle à l'empereur :

Ep., LI, 13, *PL.*, XVI, 1163 A : Offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere.

M. Koch nous dit[1] que ce que saint Ambroise redoute, c'est de voir l'empereur s'approcher de l'Eucharistie avec une conscience souillée. Cette interprétation paraît cherchée bien loin : saint Ambroise ne parle que d'assistance au saint sacrifice. Il est vrai que cette assistance avait normalement pour corollaire la participation à l'Eucharistie, et l'évêque veut obtenir que l'empereur se mette au rang des pénitents, qui s'abstiennent de recevoir l'Eucharistie; ce point obtenu, il ne craindra plus d'offrir le saint sacrifice ; mais indépendamment de sa participation à l'Eucharistie, la seule présence du prince *dans les rangs des fidèles* constituait pour l'assemblée une souillure ; et telle pourrait bien être la vraie portée de la remontrance. Les historiens nous disent que Théodose obéit. Voici d'autres textes relatifs au même fait.

Rufin, *HE.*, II, 18, *PL.*, XXI, 525 B : Ob hoc cum a sacerdotibus Italiae argueretur, agnovit delictum, culpamque cum lacrimis professus, publicam paenitentiam in conspectu totius Ecclesiae exegit, et in hoc sibi tempus adscriptum absque regali fastigio patienter implevit.

Paulin, *Vita Ambros.*, 24, *PL.*, XIV, 35 C : Quod factum ubi cognovit sacerdos, copiam imperatori ingrediendi Ecclesiam denegavit, nec prius dignum iudicavit coetu Ecclesiae vel sacramentorum communione quam publicam ageret paenitentiam.

D'après M. Koch[2], *coetu ecclesiae* et *sacramentorum communione* seraient une seule et même chose. Nous ne le croyons pas, tout en accordant que c'étaient choses corrélatives.

1. Koch, *l. c.*, pp. 495-496. — 2. Koch, *l. c.*, p. 498.

Saint Jérôme, *Ep.*, LXXVII, 4, *PL.*, XXII, 692 (pénitence de Fabiola) : Quis hoc crederet, ut post mortem secundi viri in semetipsam reversa... saccum indueret, ut errorem publice fateretur, et tota urbe spectante Romana ante diem Paschae in basilica quondam Laterani... in ordine paenitentium, episcopo presbyteris et omni populo collacrimantibus, sparsum crinem, ora lurida, sordidas manus, sordida colla submitteret?.. Non est ingressa Ecclesiam Domini, sed extra castra cum Maria sorore Moysis separata consedit, ut quam sacerdos eiecerat ipse revocaret.

Ne paraît-il pas infiniment plus naturel de conserver à ces mots : *Non est ingressa... quam eiecerat sacerdos,* leur sens propre, exempt de toute métaphore?

Saint Sirice, pape (384-399), à Himère de Tarragone, sur le traitement des relaps, *Ep.*, I, 5, 6, *PL.*, XIII, 1137 A : De quibus, quia iam suffugium non habent paenitendi, id duximus decernendum, ut sola intra Ecclesiam fidelibus oratione iungantur, sacrae mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint, a dominicae autem mensae convivio segregentur.

Voici comment nous entendons cette décision. Les pécheurs dont il s'agit, retombés après une première pénitence, ne pouvaient, selon la discipline alors en vigueur, bénéficier d'un nouveau pardon, ni conséquemment participer à l'Eucharistie, sauf à l'article de la mort. Leur situation était donc fort triste. Pour l'adoucir dans la mesure du possible, Sirice décide qu'ils pourront, bien que non réconciliés, assister à la prière de l'Église, dans les rangs des fidèles (*intra ecclesiam*), sans d'ailleurs pouvoir communier. (Les pénitents y assistaient à un rang inférieur, *extra ecclesiam;* mais, à tout prendre, leur sort valait mieux, car ils avaient en perspective une réconciliation véritable)..

Saint Augustin, *Ep.*, CLIII, 3, 7, *Ad Marcellinum*, *PL.*, XXXIII, 656 : Caute salubriterque provisum... ut locus illius humillimae paenitentiae semel in Ecclesia concedatur.

Sermo CCXXXII, 8, *PL.*, XXXVIII, 1111 : Aliqui ipsi sibi paenitentiae locum petierunt; aliqui excommunicati a nobis in paenitentiae locum redacti sunt; et qui sibi petierunt, hoc volunt facere quod faciebant; et qui a nobis excommunicati in paenitentiae locum redacti sunt, nolunt inde surgere, quasi electus sit locus paenitentium. Qui debet esse locus humilitatis, fit locus iniquitatis.

Citons encore l'excommunication rigoureuse prononcée par

le 2e Synode d'Arles (443 ou 452), canon 21, Mansi, t. VII, 881 A :

Paenitens quaecumque defuncto viro alii nubere praesumpserit, vel suspecta vel interdicta familiaritate cum extraneo vixerit, cum eodem ab Ecclesiae liminibus arceatur. Hoc etiam de viro in paenitentia posito placuit observari.

Il est possible qu'avec le temps, par une fiction liturgique, on ait transporté du vestibule dans une autre partie de l'église le seuil que les pénitents ne devaient pas franchir. C'est ce que donne à penser un passage de Sozomène [1], qui remet sous nos yeux les rites émouvants de l'exomologèse, au milieu du ve siècle.

« Cet usage (de la pénitence publique) est observé soigneusement par les Églises d'Occident, notamment par celle de Rome. Il y a un lieu bien apparent, destiné à ceux qui accomplissent leur pénitence : ils s'y tiennent, dans l'attitude de la confusion et du deuil. Après le service divin, durant lequel ils n'ont point participé aux saints mystères, ils se prosternent sur le sol en poussant des plaintes et des gémissements. L'évêque accourt au-devant d'eux, et se prosterne lui-même ; la foule tout entière l'imite, et se prosterne avec de grands cris. Puis l'évêque, le premier, se lève, et invite les assistants à se lever ; ayant prononcé sur les pécheurs repentants les prières convenables, il les renvoie. Chacun en son particulier s'applique à se mortifier par le jeûne, la privation de bains, l'abstinence et autres pratiques, durant le temps prescrit par l'évêque. Au jour fixe, ayant acquitté sa peine, le pécheur est relevé de sa faute et prend part à l'assemblée des fidèles. Telle est la coutume que les prêtres romains ont observée dès l'origine et observent encore aujourd'hui. »

Il faut lire dans le texte original la partie essentielle de cette description :

Ἐνθάδε γὰρ ἔκδηλός ἐστιν ὁ τόπος τῶν ἐν μετανοίᾳ ὄντων· ἑστᾶσι δέ κατηφεῖς

1. Sozomène, *HE.*, VII, 16, *PG.*, LXVII, 1460-1461. — Déjà K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, p. 253, attirait l'attention sur ce texte, comme impliquant la présence des pénitents à la célébration de l'Eucharistie.

καὶ οἱονεὶ πενθοῦντες. Ἤδη δὲ πληρωθείσης τῆς τοῦ Θεοῦ λειτουργίας μὴ μετασχόντες ὧν μύσταις θέμις, σὺν οἰμωγῇ καὶ ὀδυρμῷ πρηνεῖς ἐπὶ γῆς ῥίπτουσι σφᾶς. Ἀντιπρόσωπος δὲ δεδακρυμένος ὁ ἐπίσκοπος προσδραμών, ὁμοίως ἐπὶ τοῦ ἐδάφους πίπτει σὺν ὁλολυγῇ καὶ τὸ πᾶν τῆς Ἐκκλησίας πλῆθος δακρύων ἐμπίπλαται. Τὸ μετὰ τοῦτο δέ, πρῶτος ὁ ἐπίσκοπος ἐξανίσταται καὶ τοὺς κειμένους ἀνίστησι· καὶ ἣ προσῆκεν ὑπὲρ ἡμαρτηκότων μεταμελουμένων εὐξάμενος, ἀποπέμπει.

Telle est donc, au rapport de Sozomène, la pratique commune des Églises d'Occident, et notamment de celle de Rome. M. Koch s'est appuyé sur ce passage pour nier l'existence d'une *missa paenitentium* en Occident. Au contraire, Mgr Duchesne y trouve décrite très clairement une *missa paenitentium*. Sur ce point, je n'oserais prendre parti. Car si le dernier mot, ἀποπέμπει, indique un renvoi, les mots πληρωθείσης τῆς τοῦ Θεοῦ λειτουργίας indiqueraient que ce renvoi se produit tout à la fin du service divin, et donc qu'il s'agit du renvoi commun de toute l'assemblée, sans distinction de communiants et de pénitents. D'ailleurs, on voit que les pécheurs en question se sont abstenus de communier avec les autres fidèles : μὴ μετασχόντες ὧν μύσταις θέμις. On pourrait se demander si Sozomène, qui n'est pas, tant s'en faut, un auteur sûr, même pour les choses d'Orient, a bien compris ce qu'on lui rapportait touchant les usages d'Occident, et s'il n'a pas plus ou moins mêlé deux catégories de pécheurs : les relaps, qui, selon la décrétale de Sirice, assistaient à tout le service sans communier, et les pénitents proprement dits, qui étaient au ban de l'Église et qu'on expulsait avant la fin de la liturgie. Une chose demeure certaine, c'est le caractère concret de la description. L'ἔκθηλος τόπος, désigné comme la place des pénitents, n'est pas un lieu métaphorique : c'est incontestablement un lieu réservé, soit à la porte de l'église, soit ailleurs; il évoque très naturellement le souvenir du *limen ecclesiae* de Tertullien [1].

1. La conclusion de Mgr Batiffol sauvegarde au moins ce point, *BLE.*, p. 12 : « La plupart des pénitents, dispensés de la publicité de la pénitence, demeuraient dans l'église parmi le reste des fidèles; quant aux pénitents qui n'étaient pas dispensés de la publicité, ils étaient, comme Fabiola, dans l'atrium : ni les uns ni les autres n'avaient à être congédiés après l'homélie. » J'hésiterais néanmoins à faire mienne cette solution quant à tous ses détails.

La pratique d'une *missa paenitentium*, ou l'exclusion de certaines personnes, durant une partie de l'office divin, est encore impliquée dans les textes suivants du VI^e^ siècle, souvent déjà cités dans cette controverse :

Concile d'Agde, 506, can. 60, Mansi, VIII, 334 D-345 A : Lapsis, i. e. qui in catholica fide baptizati sunt, si praevaricatione damnabili post in haeresim transierint, grandem redeundi difficultatem sanxit antiquitas. Quibus nos, annorum multitudine breviata, paenitentiam biennii conditione infra scriptae observationis imponimus, ut praescripto biennio tertio sine relaxatione ieiunent et ecclesiam studeant frequentare. In paenitentium loco standi et orandi humilitatem ita noverint observandam, ut etiam ipsi, cum catechumeni egredi commonentur, abscedant. Hoc si observare voluerint, constituto tempore admittendis ad altarium observatio relaxetur. Quod si ardua vel dura forte putaverint, statuta praeteritorum canonum implere debebunt.

Reproduit identiquement par le concile d'Epaone, 517, canon 20. Mansi, VIII, 562 DE.

Concile de Lyon, 517, can. 6, Maassen, p. 34, adoucissement de peine accordé à des personnes coupables d'inceste : Domni quoque gloriosissimi regis sententia secuti id temperamenti praestitemus ut Stephano praedicto vel Palladiae usque ad orationem plebis, quae post evangelia legitur, orandi in locis sanctis spatium praestarimus.

Concile de Valence (Espagne) 524, canon 1, Mansi, VIII, 620 CD : Anno XV Theodorici regis sub die II non. decembr., in nomine *DNIC*. Valentiae in concilio congregati, cum de ecclesiastica regula tractaremus, antiquos canones relegentes, inter cetera haec censuimus observandum : ut sacrosancta evangelia ante munerum illationem vel missam catechumenorum in ordine lectionum post Apostolum legantur : quatenus salutaria praecepta *DNIC* vel sermonem sacerdotis non solum fideles sed etiam catechumeni ac paenitentes et omnes qui ex diverso sunt, audire licitum habeant. Sic enim pontificum praedicatione audita, nonnullos ad fidem attractos evidenter scimus.

Concile de Lérida (524?), can. 4, Mansi, VIII, 613 : De his qui se incesta pollutione commaculant, placuit ut quousque in ipso detestando et illicito carnis contubernio perseverant, usque ad missam tantum catechumenorum in ecclesia admittantur...

APPENDICE III

L'ÉLÉMENT PRIVÉ DANS L'ANCIENNE PÉNITENCE ECCLÉSIASTIQUE.

Dans la mêlée d'opinions, parfois confuse, déchaînée il y a quinze ans par l'énorme et puérile compilation de Ch. Lea sur la confession auriculaire[1], un thème souvent repris et développé avec assurance fut le caractère exclusivement public de la pénitence primitive. Lea s'était exprimé là-dessus sans ambages[2]; l'assertion reparut, avec divers tempéraments, chez plusieurs des critiques amenés à discuter son livre. Et certes, on s'explique aisément qu'une formule aussi simple ait pu séduire quelques esprits par son élégance et se faire accepter comme la synthèse exacte de la tradition patristique. D'autant que des pages bien connues de Tertullien, d'Origène, de saint Cyprien, sans compter de nombreuses homélies du IVe et du Ve siècles, visent directement et exclusivement la pénitence publique et solennelle : amener le pécheur à embrasser de bonne grâce cet état officiel d'humiliation qui, en le maintenant au ban de la société chrétienne, préparait une réhabilitation éclatante, tel était le but ostensiblement poursuivi par les pasteurs des âmes, dans leurs exhortations. D'où la tentation facile, pour le lecteur moderne, de réduire à ce point toute l'économie de la pénitence au temps des Pères.

Mais la pensée de Lea renferme d'autres parties plus surprenantes. Sous l'empire de ce dogmatisme inconscient qui lui fait constamment plier et tordre au gré de préjugés protestants les documents du catholicisme, il s'est inscrit en

1. H. C. Lea, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church*, Philadelphie, 1896, 3 in-8.
2. Tome I, ch. III.

faux contre le caractère sacramentel de la pénitence primitive : s'il faut l'en croire, le sacrement ne serait qu'un produit tardif de l'ambition sacerdotale. A l'encontre d'une prétention aussi antihistorique, M. l'abbé Boudinhon s'est élevé justement. Voici comme s'exprime l'éminent canoniste [1] :

> Abstraction faite des œuvres satisfactoires, auxquelles on a toujours attaché une certaine efficacité pour remettre les péchés, il n'existait pas, dans l'antiquité, d'autre rite pénitentiel que la pénitence solennelle; sur ce premier point, je suis d'accord avec M. Lea. D'autre part, cette pénitence publique avait pour but et pour effet de remettre les péchés, elle était sacramentelle; sur ce second point, je me sépare de M. Lea.

Nous ne pouvons que souscrire à la dernière de ces propositions; mais la première, admise sans difficulté par M. Boudinhon, n'est pourtant pas exempte d'inconvénients; et il faut convenir qu'elle appelle beaucoup d'explications, sinon de restrictions, si l'on veut maintenir intégralement, dès cette époque primitive, l'exercice essentiel du pouvoir des clefs, et satisfaire aux exigences des textes. En effet, on s'accorde à reconnaître que les fautes expiées régulièrement par la pénitence publique étaient des fautes graves entre les plus graves, c'est-à-dire principalement, sinon uniquement, les trois espèces idolâtrie, homicide, impudicité. D'autre part, bien des fautes échappent à ces catégories, qui n'étaient pourtant pas négligeables; comment admettre que l'Église ait fermé les yeux, pendant des siècles, sur tout ce qui n'était pas faute extérieure et caractérisée, d'idolâtrie, d'homicide ou d'impudicité? Pour sortir de cette impasse, on a quelquefois imaginé, à côté de la pénitence publique et solennelle, une autre pénitence, privée celle-là, à laquelle auraient ressorti toutes les fautes non astreintes à la pénitence publique, et qui aurait fonctionné, parallèlement à celle-ci, dans le secret. M. Boudinhon, dès la page suivante de son étude, rencontre cette conception et la combat sans merci [2].

1. A. Boudinhon. *Sur l'histoire de la pénitence*, à propos d'un livre récent, *RHLR.*, t. II, p. 330, 1897.
2. Boudinhon, *ibid.*, p. 331-333.

Une simple réflexion suffit à démontrer que l'existence simultanée de la pénitence publique avec ce qu'on veut appeler pénitence secrète est absolument impossible. La pénitence solennelle aurait immédiatement cessé d'exister. Les Pères, nous l'avons déjà dit, nous ont laissé bien des sermons où il est question de pénitence; ils poursuivent les pécheurs de leurs exhortations; ils font valoir, pour les engager à se convertir, les arguments que développent de nos jours les prédicateurs; tout le monde a présents à l'esprit certains textes caractéristiques de saint Augustin et de saint Césaire d'Arles. Il existe, d'après eux, divers moyens pour obtenir le pardon des fautes quotidiennes et des péchés moins graves; quant aux péchés compris dans les trois catégories bien connues, idolâtrie, homicide, fornication, il n'y a qu'un seul moyen : la pénitence; et c'est bien de la pénitence solennelle que les Pères entendent parler. Mais si, à côté de cette pénitence si dure, il avait existé un moyen incomparablement plus facile d'obtenir la rémission de ces péchés, comment les Pères n'en auraient-ils pas parlé? Comment surtout auraient-ils pu présenter à leur auditoire la pénitence publique comme l'unique moyen de salut, alors qu'il en existait, par hypothèse, un autre moins laborieux? Et que penser de cette duplicité singulière, pour ne rien dire de plus, dont les Pères auraient fait preuve dans de tels discours? Se figure-t-on saint Augustin ou saint Césaire, après des sermons de ce genre, expliquant aux fidèles, en secret, que les discours étaient incomplets; qu'en dehors de ce moyen de rémission des péchés, il en existait un autre, dont la discipline du secret ne leur avait pas permis de parler? Et alors ils auraient reçu individuellement les pécheurs, auraient accueilli leurs aveux, leur auraient imposé comme satisfaction, non point l'exclusion plus ou moins longue des réunions ecclésiastiques et l'acceptation d'un état de pénitence qui ne devait finir qu'avec leur vie, mais bien quelques prières et quelques jeûnes, sans que leur position vis-à-vis de l'Église en fût aucunement modifiée; puis ils auraient terminé cette séance de confessionnal par une absolution dont nous ne connaissons ni les termes ni les conditions. En vérité, une telle conduite de la part des anciens évêques serait en contradiction flagrante avec leurs paroles; de plus, il faudrait supposer une impossible conspiration de tous les écrivains des premiers siècles, pour que leurs écrits ne nous aient transmis aucun renseignement sur cette pénitence secrète. Mais alors, qui aurait voulu recourir à la pénitence publique? Personne évidemment, et celle-ci n'aurait pu se maintenir, je ne dis pas pendant des siècles, mais un seul instant. Et remarquez que la même conclusion s'imposerait aussi pour la pénitence tarifée...

Ce raisonnement est très juste. Mais l'idée qu'il veut détruire trouvera-t-elle beaucoup de défenseurs? Je l'ignore. Quoi qu'il en soit, je m'en désintéresse complètement. L'idée d'une telle *option* laissée au pécheur entre deux procédures, l'une publique et infamante, l'autre bénigne et secrète, peut paraî-

tre simplement absurde. En tous cas, elle est étrangère au grand courant de la tradition patristique. Par contre, les Pères nous ouvrent une autre voie, dont il ne faut pas nous détourner, si nous prétendons intégrer, dans sa pleine réalité historique, l'institution pénitentielle. Institution unique, sans doute, mais non pas réductible au cadre abstrait de la pénitence publique. Cela, les Pères l'indiquent d'un trait discret et sûr, suffisant à nous guider. La pénitence publique est d'ordinaire au premier plan de leurs peintures, comme l'élément le plus voyant et le plus dramatique; mais cet élément lui-même en postule un autre; pour en dénier l'existence chez les Pères, il faudrait ignorer volontairement une très grande partie de leurs œuvres. Le R. P. Harent l'a dit naguère avec beaucoup de justesse : « Il n'y a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité[1]. » En d'autres termes, l'unique institution pénitentielle renferme, outre la pénitence publique, dont les traits se détachent en haut relief, certains éléments d'un caractère privé. Écoutons encore le même théologien[2].

« Quand on conçoit la pénitence comme la concevaient les Pères, sous la forme idéale et parfaite de la pénitence solennelle, où la vertu rémissive du sacrement s'exerçait tout entière, d'instinct on rapporte tout à ce premier concept; la pénitence secrète n'apparaît pas comme une institution spéciale, comme une seconde espèce de pénitence, opposée à la première, mais comme un diminutif, un abrégé, un dérivé de la première. Il n'y a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité. Et de fait, on pouvait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privée, en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique... »

Les derniers mots de cette citation valent un programme. De fait, en colligeant, dans les descriptions classiques de la pénitence publique, certains traits particuliers, l'auteur a composé l'image très suggestive d'une autre pénitence, non pas rivale, mais succédanée de celle-là[3]. C'était ouvrir un profond sillon. Pas plus que le R. P. Harent, nous n'avons l'intention de le pousser jusqu'au bout. Cependant, au lecteur

1. Harent, *Études*, t. LXXX, p. 594, 5 septembre 1899.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 595-604.

désireux d'approfondir cette question délicate, nous signalerons quelques directions maîtresses, selon lesquelles il semble que le soc peut s'enfoncer à coup sûr pour rendre à la lumière les vestiges authentiques d'une institution en somme peu connue, malgré tant de travaux.

L'analyse des éléments historiques de la pénitence montre que la mise en scène officielle, sur laquelle on insiste fort justement, ne se suffit pas à elle-même, et qu'à vouloir y concentrer toute la pratique de l'Église primitive, on risquerait de faire s'évanouir l'institution même. L'histoire ne se prête pas à de telles simplifications.

C'est ce que nous essaierons d'expliquer en considérant successivement :

1° les conditions primitives de l'exomologèse ;
2° le ministère sacerdotal ;
3° la sentence d'absolution ;
4° la confession ;
5° les cas de réconciliation sommaire ;
6° la part laissée à la discrétion des prêtres ;
7° le traitement des relaps.

Nous n'éviterons pas les tâtonnements et les redites ; mais il faut bien s'y résigner dans un tel sujet.

1° *L'exomologèse primitive.*

Le nom d'*exomologèse*, consacré par l'usage pour désigner la pénitence publique et solennelle, ne fut jamais restreint à cette unique acception. Laissant de côté les acceptions qui n'ont avec l'administration de la pénitence aucun rapport direct, nous pouvons énumérer, à l'origine du christianisme, trois acceptions inadéquatement distinctes :

a) aveu des fautes, fait à Dieu seul. Saint Clément, I *Cor.*, 51, 3 ; 52, 1. 2 ; 61, 3 ; Hermas, *Vis.*, I, 1, 3 ; III, 1, 5. 6 ; *Mand.*, X, 3, 2 ; *Sim.*, II, 5 ; IX, 23, 4. Chez Origène, saint Jean Chrysostome, saint Hilaire, saint Augustin, et autres, cette acception reparaît trop souvent pour qu'il y ait lieu de produire des exemples.

b) aveu fait devant les hommes, en vue du pardon divin. *Matt.*, III, 6; *Marc.*, I, 5; *Act.*, XIX, 18; *Iac.*, V, 16; (?) I *Io.*, I, 9; *Didachè*, 4, 14; 14, 1, etc.

c) pénitence publique et solennelle, devant l'Église. Saint Irénée, *Haer.*, I, 13, 5; Tertullien, *De paenitentia*, 9; saint Cyprien, *De lapsis*, 35, etc.

L'avènement de la troisième acception, qui renferme les deux autres, les éclipsa sans les supprimer, car on les retrouve fréquemment chez les auteurs du IIIe siècle et des siècles suivants. Toute cette « catégorie » de l'exomologèse est, de sa nature, ordonnée à la rémission des péchés; l'Église en avait la surintendance et elle ne se préoccupait pas moins du repentir intérieur et de l'aveu fait au prêtre que des marques extérieures de repentir constituant l'exomologèse publique. Tertullien, si rigoureux à prescrire l'exomologèse publique, s'attache néanmoins, et par-dessus tout, à l'idée de satisfaction due à Dieu [1]. Or cette satisfaction n'est pas le fruit de la seule station liturgique, accomplie sous les yeux des fidèles, à la porte de l'église : elle comporte des actes secrets : jeûnes, prières, veilles... le pécheur gémira nuit et jour vers Dieu son Seigneur, il arrosera sa couche de ses larmes. Tant il est vrai que, si l'exclusion de la société des fidèles et de la communion eucharistique est l'accompagnement extérieur d'une *certaine* exomologèse, elle n'est pas essentielle à toute exomologèse. Or il n'est pas douteux que pour des fautes ne comportant pas l'exclusion, même temporaire, de la communion eucharistique, de semblables exercices de pénitence privée furent souvent embrassés spontanément par des fidèles, au vu et avec l'encouragement de l'Église, ou leur furent prescrits par leurs guides spirituels. Et selon la pensée de l'Église, tout cela avait une valeur pour la rémission des péchés. D'autre part, l'exclusion de la prière commune était la sanction réservée aux fautes graves et publiques, exigeant une réparation éclatante [2]. La pénitence publique, soit rendue

1. Tertullien, *De oratione; De paenitentia*, 5. 7. 8. 9; *De patientia*, 13; I *De cultu feminarum*, 1; *De ieiunio*, 3; *De pudicitia*, 9. 13.

2. Origène, *In Matt. series*, 89, *PG.*, XIII, 1740 C : « ... In ecclesiis Christi consuetudo tenuit talis ut qui manifesti sint in magnis de-

nécessaire par une sentence d'excommunication, soit embrassée spontanément par le pécheur avec l'autorisation de l'évêque, fut toujours considérée comme un de ces remèdes suprêmes dont on n'abuse pas. Cependant l'Église ne se désintéressa jamais de l'expiation des fautes moindres; l'exomologèse qu'elle prescrivait, déborde sur bien des points les cadres de la pénitence publique.

Ce fait rend seul raison de certaines dispositions législatives, qu'un commentaire brutal mettrait en conflit avec les enseignements les plus certains du christianisme. Ainsi le concile de Néocésarée déclare que, si un homme a consenti à un mauvais désir, mais n'a point passé à l'exécution, il ne lui sera pas tenu compte de ce péché intérieur [1]. C'est-à-dire, sans doute, qu'on ne le réduira point à la condition extérieure des pénitents, comme pour une faute consommée extérieurement. Son péché n'en demeure pas moins, et les Pères qui portaient ce décret, n'ignoraient pas la parole du Christ sur l'homme qui commet l'adultère en son cœur (*Matt.*, v, 28). Mais ce cas était de ceux où l'Église mettait la rémission du péché à moins haut prix. Nous aurons occasion d'en signaler d'autres.

Les fautes graves et publiques tombaient de droit sous les censures de l'Église; les fautes légères n'exigeaient pas le recours au pouvoir des clefs. Restait la catégorie très nombreuse des fautes graves et secrètes. Le ministre de la pénitence en recevait l'aveu et déterminait la mesure de l'expiation, en ayant égard non pas seulement à la gravité de l'offense, mais encore à l'intérêt du pénitent et à l'édification de la communauté [2].

Saint Ambroise parle de pécheurs subissant, pour des fautes

lictis, eiciantur ab oratione communi. » Origène insiste pour qu'on use rarement de cette rigueur : *In Matt.*, t. XVI, 8, *PG.*, XIII, 1396 B : Σπανίως δὲ τὸ τοιοῦτο ποιητέον.

1. Concile de Néocésarée (314/325), can. 4, Mansi, t. II, p. 539 D : Ἐὰν πρόθηταί τις ἐπιθυμῆσαι γυναικός, συγκαθευδῆσαι μετ' αὐτῆς, μὴ ἔλθῃ δὲ εἰς ἔργον αὐτοῦ ἡ ἐνθύμησις, φαίνεται ὅτι ὑπὸ τῆς χάριτος ἐρρύσθη. — Pour l'interprétation, voir Hefele-Leclercq, t. I, p. 329.

2. Origène, *In Ps.*, xxxvii, *Hom.*, ii, 6, *PL.*, XII, 1336 B : « Quid consilii dederit facias et sequaris, si intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum qui in conventu totius Ecclesiae exponi debeat

secrètes, la pénitence publique[1]; et il ajoute que la réconciliation leur était parfois différée, pour éprouver leur ferveur, pour les exciter à plus de larmes et de prières. Il s'agit ici, vraisemblablement, d'une pénitence librement embrassée pour l'amour du Christ par des pécheurs qui auraient pu se libérer par d'autres moyens, mais qui choisissaient l'exomologèse publique pour atteindre plutôt le terme. Cette situation, dont il serait facile de multiplier les exemples[2], montre que l'exomologèse n'était pas toujours imposée d'office, en vertu d'une règle impérative, mais souvent embrassée par choix; et cela tout particulièrement dans le cas de fautes qui n'avaient pas donné de scandale.

Au témoignage de saint Basile[3], la tradition de l'Église

et curari, ex quo fortassis et caeteri aedificari possint et tu ipse facile sanari. » — Saint Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 26, *PL.*, XL, 18 : « Quisquis novit quid sit bonitas Dei, potest existimare quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro iudicio. Quibus bene tractatis, probabiliter iudicari potest qui non sint cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur, et quibus nulla omnino speranda sit salus nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per paenitentiam. » — Ce texte est sans doute l'un de ceux que M. Tixeront a en vue quand il constate (*L'Université catholique*, t. LXIX, fév. 1912, p. 134) que l'on rencontre dans saint Augustin les premiers vestiges d'une pénitence privée. Il ajoute d'ailleurs : « Je dis qu'on en rencontre les premiers vestiges, car il peut se faire — et j'inclinerais à le croire — que la pratique en soit plus ancienne. » — Je serais, pour ma part, volontiers plus affirmatif, d'autant que je ne trouve rien de positivement inédit dans l'enseignement de saint Augustin. En particulier la très large et très remarquable conformité de l'enseignement d'Origène avec celui de saint Augustin (voir déjà les deux textes cités dans cette note) donne à penser que les usages dont témoigne l'évêque d'Hippone remontaient beaucoup plus haut. On remarquera d'ailleurs qu'ils ne présentent pas chez Origène le caractère d'une innovation.

1. Saint Ambroise, *De paenitentia*, I, 16, 90, *PL.*, XVI, 493 A : « Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiose paenitentiam egerit, quomodo ista recipit, si ei communio non refunditur? Volo veniam reus speret, petat eam lacrimis, petat gemitibus, petat populi totius fletibus; et cum secundo et tertio fuerit dilata eius communio, credat remissius se supplicasse, fletus augeat... »

2. Voir notamment saint Césaire d'Arles, *Inter opp. s. Augustini, Sermo* CCLXI, 1, *PL.*, XXXIX, 2227.

3. Saint Basile, *Ep. canon.*, II, *Ad Amphilochium*, can. 34, *PG.*, XXXII, 728 A.

grecque épargnait à des femmes coupables, lors même qu'elles avouaient leur faute, le déshonneur de la pénitence publique, qui les aurait désignées aux rigueurs des magistrats; on se contentait de leur interdire pour un temps la participation aux saints mystères. L'Occident n'était pas non plus fermé à ce genre de considérations; saint Innocent Ier en fournit la preuve[1]. De tout temps, l'Église eut égard à l'honneur et à la paix des foyers. Le geste héroïque d'une Fabiola, déjà veuve et affichant devant Rome entière le repentir de ses désordres[2], ne doit pas être considéré comme donnant la mesure de toutes les réparations. L'appréciation variait selon l'éclat de la faute et la condition des personnes; d'ailleurs l'exemple d'un saint Ambroise[3], arrêtant à la porte du sanctuaire un empereur couvert du sang de ses sujets, montre comment les vrais évêques entendaient leur devoir.

A ceux qui n'embrassaient pas la pénitence publique, restaient les moyens ordinaires : prière, jeûne, aumône. Saint Augustin constate[4] que pour les trois péchés capitaux, impudicité, idolâtrie, homicide, tout le monde s'accorde à dire que l'excommunication est un remède nécessaire; pour les autres péchés, il y a controverse. Les expiations privées étaient depuis longtemps entrées dans les mœurs chrétiennes, et au Ve siècle la profession religieuse fut admise comme équivalent normal de la pénitence publique[5].

1. Saint Innocent Ier, *Ep. ad Victricium episcopum Rothomagensem*, c. 14, *PL.*, LVI, 526 A. — Plus tard, le IIe concile d'Arles légiférera là-dessus (vers 452), can. 22, Mansi, VII, 881 B : « Paenitentiam coniugatis nonnisi ex consensu dandam. »

2. Saint Jérôme, *Ep.*, lxxvii, 4, *Ad Oceanum*, *PL.*, XXII, 692.

3. Saint Ambroise, *Ep.*, li, 13, *Ad Theodosium imperatorem*, *PL.*, XVI, 1163 A. — Cf. Paulin, *Vita Ambrosi*, 24, *PL.*, XIV, 35 C.

4. Saint Augustin, *De fide et operibus*, 19, 34, *PL.*, XL, 220 : « Qui autem opinantur cetera eleemosynis facile compensari, tria tamen mortifera esse non dubitant et excommunicationibus punienda, donec paenitentia humiliore sanentur, impudicitiam, idololatriam, homicidium. Neque nunc opus est quaerere qualis sit eorum sententia et utrum corrigenda an approbanda... »

5. Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 53, *PL.*, LVIII, 994 B : « Quem mortalia crimina post baptismum commissa premunt, hortor prius publica paenitentia satisfacere, et ita sacerdotis iudicio reconciliatum communioni sociari, si vult non ad iudicium et condemna-

2° *Le ministère sacerdotal.*

Ce qui précède permet de se rendre compte que le rôle du ministre de la pénitence commence bien en deçà des exercices publics et officiels de l'exomologèse. Parfois simple réprimande, selon l'esprit de *Matt.*, XVIII, 15; parfois imposition d'une pénalité plus ou moins lourde : tel est le rôle de l'*ange de la pénitence* chez Hermas[1]. Origène nous invite expressément à considérer ce ministère du « Pasteur » comme le type de celui que remplissent auprès des âmes les évêques et les prêtres, préposés à leur gouvernement et souvent dépositaires de leurs aveux[2]. Arbitres de la pénitence quant à la mesure et quant au mode, ils auront à décider en particulier s'il convient, pour le bien du pécheur et pour l'édification de la communauté, de porter la faute à la connaissance de tous. Pasteurs des âmes, dont ils doivent compte à Dieu; médecins à qui on découvre des plaies secrètes, ils auront égard, dans leurs décisions, à une foule de circonstances délicates. L'art de conduire les âmes à Dieu n'est pas une géométrie inflexible; s'agit-il en particulier de panser leurs plaies, on doit graduer le traitement selon les besoins. Telle est certainement la conception complète suggérée par la plus ancienne littérature de la pénitence; telle est, à plus forte raison, la conception suggérée par saint Jean Chrysostome[3] et saint Augustin[4].

On sait qu'Origène fait consister la sainteté ici-bas dans le soin constant de se purifier des fautes de fragilité, et définit

tionem sui Eucharistiam percipere. Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis studio per vitae correctionem et iugi imo perpetuo luctu miserante Deo veniam consequatur... »; Fauste de Riez, *Serm.*, III, *PL.*, LXIII, 875 D.

1. Voir notamment Hermas, *Sim.*, VI, 4.

2. Origène, *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, I, 1, *PG.*, XII, 1372 AB. — Cf. Stufler, *ZSKT.*, t. XXXVII, 1913, p. 194. 200.

3. Voir notamment saint Jean Chrysostome, *De Sacerdotio*, passim, ainsi l. II, 3-4, *PL.*, XLVII, 634-635.

4. Saint Augustin, *Ep.*, CCXXVIII, 8, *Ad Honoratum*, *PL.*, XXXIII, 1016; *Serm.*, LXXXII, 8, 11; *PL.*, XXXVIII, 511; *Enchiridion*, 65, 17, *PL.*, XL, 262-3; etc...

ainsi le saint[1] : *Sanctus est qui peccatum suum per pontificem curat.* Évidemment il n'entend point parler là des péchés énormes qui requéraient la pénitence publique. D'ailleurs, il le dit expressément : il y a tel péché rémissible une seule fois (par la pénitence publique); il y a tels autres péchés dont on ne s'affranchit définitivement qu'au prix de longs efforts et qui peuvent être couramment pardonnés[2] : *In gravioribus enim criminibus semel tantum paenitentiae conceditur locus; ista vero communia, quae frequenter incurrimus, semper paenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur.* L'ensemble de la doctrine d'Origène indique bien que le recours au prêtre ne doit pas être un remède extrême, réservé aux cas exceptionnels, mais s'étend à la guérison de moindres fautes.

De son côté, le grand contradicteur d'Origène, saint Méthode, donne au ministre de la pénitence un nom très expressif, celui de correcteur, σωφρονιστής, et invite le chrétien à lui découvrir toute passion tyrannique pour en être délivré[3].

3° *La sentence d'absolution.*

D'autre part, l'absolution sacerdotale constitue l'acte principal et le plus caractéristique du jugement sacramentel; or les Pères nous la montrent liée aux exercices de la pénitence publique. Il y a plus, nous dit-on : saint Augustin, énumérant les diverses voies ouvertes pour la rémission des péchés, en distingue trois[4] : le baptême, la prière et la pénitence publi-

1. Origène, *In Num.* (xviii), *Hom.*, x, 1, *PG.*, XII, 638 A.
2. Origène, *In Lev.* (xxv), *Hom.*, xv, 3, *PG.*, XII, 561 A.
3. Saint Méthode, *De lepra*, 6, 9, éd. Bonwetsch, p. 315.
4. Saint Augustin, *De symbolo ad catechumenos*, 7-8, 15-16, *PL.*, XL, 636 : « Propter omnia peccata baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (*Mt.*, vi, 12). Semel abluimur baptismate, quotidie abluimur oratione. Sed nolite illa committere propter quae necesse est ut a Christi corpore separemini : quod absit a vobis. Illi enim quos videtis agere paenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania : inde agunt paenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret. Ergo

que; le baptême pour les péchés des catéchumènes, la pénitence publique (avec l'absolution sacerdotale) pour les péchés les plus graves des baptisés, la prière (sans absolution sacerdotale) pour les moindres péchés des baptisés. D'où il suit que seuls les péchés justiciables de la pénitence publique relèvent aussi de l'absolution sacerdotale.

En réalité on ne trouve point tout cela dans le texte de saint Augustin, à moins de le gloser fortement. La seule chose qu'on y trouve, c'est l'antithèse entre deux modes de rémission postbaptismale, dits l'un *in oratione,* l'autre *in humilitate maiore paenitentiae*. Ce n'était pas chose très nouvelle. Déjà Tertullien[1] et Origène parlaient de la vertu de la prière pour remettre les péchés, sans préjudice des droits de l'exomologèse publique. Il est certain que dans le premier mode de rémission les mots *in oratione* visent la prière du pécheur[2], et tout particulièrement ces mots de

tribus modis dimittuntur peccata in Ecclesia : in baptismate, in oratione, in humilitate maiore paenitentiae... »

1. Tertullien, *De oratione,* 23 : « Ieiuniis autem et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est. Non enim oramus tantum, sed et deprecamur et satisfacimus Deo Domino nostro. » Cf. *ibid.*, 7.9.

2. Saint Augustin, *Sermo* CLXXXI (*De verbis Apostoli,* XXIX), 6, 8, *PL.*, XXXVIII, 983 : « Confessio, inquam, nos sanat, dicente apostolo Ioanne : Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus, ut dimittat peccata nostra et mundet nos ab omni iniquitate. Non autem, quia dico quod non possumus hic esse sine peccato, homicidia facere debemus aut adulteria, vel cetera mortifera peccata quae uno ictu perimunt. Talia non facit bonae fidei et spei christianus; sed illa sola quae quotidiano orationis penicillo terguntur. » *Sermo* CCXIII, *In traditione symboli* (*De tempore,* CXIX), 8, *PL.*, XXXVIII, 1064 : « Peccasti multa, peccasti pauca; peccasti magna, peccasti parva : quod est minus ex eis non remansit. Sed quoniam victuri sumus in isto saeculo ubi quis non vivit sine peccato, ideo remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in oratione dominica et quotidiana, quam post octo dies accepturi estis. In illa invenietis quasi quotidianum baptismum vestrum, ut agatis Deo gratias qui donavit hoc munus Ecclesiae suae, quod confitemur in symbolo : ut, cum dixerimus : sanctam Ecclesiam, adiungamus : remissionem peccatorum. » *De fide et operibus,* 26, 48, *PL.*, XL, 228 : « Item, nisi essent quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda qualis in Ecclesia datur eis qui proprie paenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus (*Mt.*, XVIII, 15) : *Corripe eum inter te et ipsum solum; et si te audierit,*

l'oraison dominicale : *Pardonnez-nous nos péchés*. A ce premier mode de rémission appartiennent aussi les jeûnes, aumônes et autres bonnes œuvres accomplies en esprit de pénitence, en dehors de l'exomologèse publique. D'autre part, Augustin enseigne que le ministère de la réconciliation a été confié aux chefs de l'Église[1]. Quant à confiner le minis-

lucratus es fratrem tuum. Postremo, nisi essent quaedam sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione quam docuit ut dicamus (*Ib.*, VI, 12) : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. » — Les rencontres de pensée et d'expressions avec *De symbolo ad catechum.*, 8, 16, sont très frappantes, et fournissent la description authentique du second mode de rémission, dit *in oratione*. — Ailleurs saint Augustin insiste davantage sur l'aumône et le jeûne. *Serm.*, IX, 11, 17, *PL.*, XXXVIII, 88 : « Sic et modica peccata : attenditis quia modica sunt; cavete quia plura sunt... Deus misericors, videns nostram fragilitatem, posuit contra remedia. Quae sunt remedia? Eleemosynarum, ieiuniorum, orationum : ipsa sunt tria. » *Serm.*, LVI, 7, 11, *PL.*, XXXVIII, 382 : « Qui autem baptizantur et tenentur in hac vita, de fragilitate mortali contrahunt aliquid, unde etsi non naufragatur, tamen oportet ut sentinetur. Quia si non sentinatur, paulatim ingreditur unde tota navis mergatur. Et hoc orare, sentinare est. Non tantum autem debemus orare, sed et eleemosynam facere... » *Serm.*, XLII, 1, *PL.*, XXXVIII, 252; *Ep.*, CLVII, 1, 3, *Ad Hilarium*, *PL.*, XXXIII, 675.

1. Saint AUGUSTIN, *Ep.* CLIII, 3, 7, *Ad Macedonium*, *PL.*, XXXIII, 656; *Ep.* CCXXVIII, 8, *Ad Honoratum*, *PL.*, XXXIII, 1016 : « An non cogitamus, cum ad istorum periculorum pervenitur extrema, nec est potestas ulla fugiendi, quantus in Ecclesia fieri soleat ab utroque sexu atque ab omni aetate concursus; aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem, aliis etiam paenitentiae ipsius actionem, omnibus consolationem et sacramentorum confectionem et erogationem? Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati!... » *Enarr. in Ps.* LXVI, 7, *PL.*, XXXVI, 809 : « Conscientia tua saniem collegerat, apostema tumuerat, cruciabat te, requiescere non sinebat : adhibet medicus fomenta verborum, et aliquando secat; adhibet medicinale ferrum in correptione tribulationis : tu agnosce medici manum; confitere, exeat in confessione et defluat omnis sanies : iam exulta, iam laetare; quod reliquum est, facile sanabitur. » *Serm.*, LXXXII, 8, 11, *PL.*, XXXVIII, 511 : « In secreto debemus corripere, in secreto arguere; ne volentes publice arguere, prodamus hominem. Nos volumus corripere et corrigere; quid, si inimicus quaerit audire quod puniat? Novit enim nescio quem homicidam episcopus, et alius illum nemo novit. Ego volo publice corripere, at tu quaeris inscribere. Prorsus nec prodo nec negligo, corripio in secreto, pono ante oculos Dei iudicium, terreo cruentam conscientiam, persuadeo paeniten-

tère de la réconciliation dans la conclusion de la pénitence solennelle, c'est là dépasser la portée des paroles de saint Augustin.

Il nous apprend qu'avant d'embrasser les exercices de la pénitence publique, les pécheurs s'étaient présentés aux prêtres. Ceux-ci opéraient un discernement : ils envoyaient les uns à la pénitence publique, ils appliquaient aux autres ce que le saint docteur appelle *correptionum medicamenta*. A l'issue de la pénitence publique, les premiers étaient absous, c'est-à-dire autorisés à rejoindre le troupeau fidèle[1]; les autres l'étaient sans avoir passé par la pénitence publique. Cette autorisation était une absolution en acte : elle était accordée dès lors que l'expiation était jugée suffisante; mais le fait que l'expiation avait eu plus ou moins d'éclat aux yeux des hommes n'affecte pas la substance du jugement sacerdotal. Il n'est pas nécessaire de supposer que le prêtre usait d'une formule stéréotypée pour renvoyer le pécheur absous, et l'on ne saurait trop se tenir en garde contre le mirage qui transporte à un si lointain passé les formes liturgiques

tiam... » *Serm*, CCCLII, 3, 8, *PL.*, XXXIX, 1558 : « Quid Dominus Ecclesiae suae? *Quae solveritis*, inquit, *in terra, soluta erunt in caelo* (*Mt.*, XVIII, 18). Proinde Lazaro procedente, quia implevit Dominus misericordiae suae bonum, perducere ad confessionem mortuum latentem, putentem, iam cetera implet Ecclesiae ministerium. »

1. Saint AUGUSTIN, *Sermo* CCCLI, 4, 9, *PL.*, XXXIX, 1545 : « Iudicet ergo se ipsum homo in istis voluntate, dum potest, et mores convertat in melius; ne, cum iam non poterit, etiam praeter voluntatem a Domino iudicetur. Et cum ipse in se protulerit severissimae medicinae, sed tamen medicinae sententiam, veniat ad antistites per quos illi in Ecclesia claves ministrantur; et tanquam bonus iam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum; ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et supplex id tamen quod non solum ipsi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam ceteris ad exemplum. Ut si peccatum eius non solum in gravi eius malo sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiae videatur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset... » — Suspect à ÉRASME, ce sermon a été parfois regardé comme apocryphe. PORTALIÉ, article *Augustin*, *DTC.*, t. I, 2310 : « Examiné avec attention, il n'a aucune parenté de style ni de langue avec les autres écrits d'Augustin. » Ce jugement m'étonne. Les Bénédictins y reconnaissent la doctrine et le style d'Augustin et je ne puis être d'un autre avis.

de notre âge. Quoi qu'il en soit, l'Église, qui entendait absoudre effectivement les plus grands coupables, ne se croyait pas impuissante à l'égard de ceux qui soumettaient à ses prêtres de moindres péchés[1], et qui, pour n'avoir pas encouru la pénitence publique, n'étaient pas néanmoins considérés comme innocents.

D'ailleurs, il y avait toujours eu des degrés dans la publicité donnée à l'absolution. Au temps de la jeunesse de saint Augustin, un concile de Carthage[2] avait stipulé que, sauf le cas de nécessité et d'absence de l'évêque, un prêtre ne prendrait pas sur lui de réconcilier un pénitent; que s'il s'agissait d'un péché public et connu de tous, l'imposition des mains pour la réconciliation devrait se faire devant l'abside, à la vue de tout le peuple. D'où l'on doit nécessairement conclure qu'avant cette date, des réconciliations moins solennelles avaient pu être accordées à certains pécheurs, et qu'elles continuèrent d'être accordées dans le cas de moindres péchés.

Cette conception ne renferme — nous le montrerons ci-dessous — pas ombre d'anachronisme. Mais admettons qu'elle n'entre pour rien dans l'énumération que saint Augustin, expliquant le symbole aux catéchumènes, fait des diverses voies ouvertes pour la rémission des péchés. Il reste que, dans cette énumération, il oppose la prière privée à la pénitence publique, non à l'absolution sacerdotale par laquelle se concluait la pénitence publique. Le rôle du prêtre n'est pas plus apparent dans le cas de la rémission solennelle que dans le cas de la rémission privée. Absolument rien ne nous autorise à présenter l'intervention du prêtre comme caractéristique de la seule rémission solennelle. Il serait sûrement étrange, si l'on recherche ce qui, dans la pensée de saint Augustin, différenciait la rémission solennelle de la rémission privée, de s'attacher à l'absolution sacerdotale, dont il ne

1. Cf. Portalié, *DTC.*, t. I, 2428-2429.

2. III^e^ Concile de Carthage, 398, can. 32, Mansi, III, 883 C : « Ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet paenitentem, nisi absente episcopo et necessitate cogente. Cuius autem paenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universa Ecclesia noverit, ante absidem manus ei imponetur. »

dit rien, et non à la publicité de la pénitence, seule mentionnée par lui[1].

Après tout, ce sont là considérations plutôt négatives. Mais en voici de positives. Deux siècles avant saint Augustin, nous trouvons l'absolution épiscopale en vigueur pour des fautes qui, manifestement, ne relevaient pas de la pénitence publique. De ce fait, nous avons un garant non suspect : c'est Tertullien montaniste, qui, après avoir dénié à l'Église hiérarchique le pouvoir de remettre les péchés les plus graves, ne fait pas difficulté de lui reconnaître le pouvoir de remettre, par sentence épiscopale, de moindres péchés[2] : *Salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et irremissibilibus a Deo solo.* Pour expliquer cette concession du docteur montaniste, on peut faire deux hypothèses : ou bien Tertullien a, dans ce passage, mis en circulation une idée nouvelle, l'idée de l'absolution de péchés médiocrement graves par sentence épiscopale, il l'a fait en vue d'offrir aux catholiques un dédommagement pour le refus (qu'il inaugurait) de l'absolution des trois cas réservés, par sentence épiscopale; ou bien il n'a fait que reproduire une vieille pièce de doctrine catholique et traditionnelle, sans y introduire d'autre innovation que la mutilation relative à l'absolution des trois cas réservés. Si la première hypothèse est bizarre et gratuite, il faut s'en tenir à la seconde. Elle est d'ailleurs liée à ce qu'enseigne Tertullien dans ce même traité, touchant l'impossibilité morale d'éviter certaines fautes de fragilité[3] : cet enseignement n'était sûrement pas une nouveauté montaniste, mais un souvenir catholique. Or on admet assez généralement que les fautes les plus graves étaient seules

1. Il ne viendra sans doute à l'idée de personne de confondre les *correptionum medicamenta* employés par le prêtre avec une sentence d'absolution. Mais ces avis secrets, comme en d'autres cas la pénitence publique, contribuaient à la réparation de la faute et préparaient la réconciliation du pécheur

2. Tertullien, *De pudicitia*, 18, 18.

3. Tertullien, *De pudicitia*, 19, 23. — Sur le caractère traditionnel de la doctrine attribuée aux catholiques dans le *De pudicitia*, voir ci-dessus, ch. VI et VIII.

l'objet nécessaire de la pénitence publique. Il reste donc que, dans ce traité montaniste, Tertullien a laissé échapper l'aveu d'une pratique en vigueur chez les catholiques : celle de l'absolution, par l'évêque, de fautes médiocrement graves.

Saint Cyprien corrobore cet aveu quand, pour revendiquer le droit exclusif de l'évêque à réconcilier les apostats, il use d'un argument *a fortiori*[1] : tout le monde s'accorde à reconnaître que des péchés qui ne rentrent pas dans la catégorie des *péchés contre Dieu* — et nous savons que cela veut dire des péchés autres que l'impudicité, l'homicide et l'apostasie — ne peuvent être remis sans exomologèse et imposition des mains épiscopales : combien plus l'apostasie !

Ces assertions sont confirmées par l'enseignement plus explicite et plus complet d'Origène.

Ce recours au ministère sacerdotal, dont Origène fait la condition normale d'une vie sainte — *sanctus est qui peccatum suum per pontificem curat* —, ne peut guère s'entendre du recours à une parole inopérante, à des admonestations sans portée. D'ailleurs, on a vu Origène rapporter à l'administration générale de la pénitence le texte bien connu de saint Jacques[2] où l'exégèse officielle de l'Église reconnaît l'onction des malades[3]. Cette exégèse officielle n'est pas nécessairement exclusive d'une interprétation plus compréhensive, qui semble bien cautionnée par Origène. On remarquera qu'il ne s'agit point ici de grands pécheurs, réconciliés d'ur-

1. Saint Cyprien, *Ep.*, xvii, 2, p. 522, 7-14 : « Cum in minoribus delictis quae non in Deum committuntur paenitentia agatur iusto tempore et exomologesis fiat inspecta vita eius qui agit paenitentiam, nec ad communicationem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita, quo magis in his gravissimis et extremis delictis caute omnia et moderate secundum disciplinam Domini observari oportet. » Voir aussi *Ep.*, xvi, 2, p. 518, 17-20 : « Cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore et secundum disciplinae ordinem ad exomologesin veniant et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant... »

2. Origène, *In Lev., Hom.*, ii, 4, *PL.*, XII, 419 A : « Si quis infirmatur, vocet presbyteros Ecclesia et imponant ei manus, unguentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum et, si in peccatis fuerit, remittentur ei. » Sur le contexte, voir ci-dessus, p. 260.

3. Concile de Trente, Sess. xiv, *De extr. unct.*, can. 1, *DB.*, 926.

gence *in extremis* : il s'agit de n'importe quels chrétiens malades, et on nous les montre réconciliés par une imposition des mains qui n'a aucune relation avec la pénitence publique. Cette conception n'était pas étrangère à la pensée chrétienne, deux siècles avant saint Augustin [1].

Faut-il admettre, avec de graves auteurs [2], que l'absolution sacramentelle précédait normalement l'accomplissement de la pénitence publique? Malgré les raisons dont on l'appuie, cette hypothèse ne me paraît guère recevable dans son universalité, car les anciennes descriptions de la pénitence publique donnent irrésistiblement cette impression que les pénitents, loin de se considérer comme absous au for intérieur, luttent douloureusement pour mériter d'être absous [3]. La concession de l'*actio paenitentiae* était sans doute une première faveur, que l'on n'accordait pas à tous indistinctement [4], mais ce n'était pas encore une réconciliation effective, sauf dans les cas urgents qui ne laissaient pas de temps pour l'accomplissement de la pénitence. La réconciliation effective, avait lieu solennellement après l'expiration du temps de pénitence, à l'office du jeudi-saint.

Donc nous n'oserions poser en thèse générale que, dès une époque ancienne, l'absolution au for intérieur précédait normalement les exercices de la pénitence publique. Mais beau-

1. Saint Augustin écrit, *De baptismo contra Donatistas*, III, 16, 21, *PL.*, XLIII, 149 : « Manus impositio non, sicut baptismus, repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem? » Cf. *ibid.*, V, 23, 33, p. 193.

2. Amort, *Demonstratio critica religionis catholicae;* Cardinal Wiseman, *Conférences sur les doctrines de l'Église catholique*, XII. *Les Indulgences*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XV, 1027; Palmieri, *De paenitentia*, p. 460 sqq.; Frank, *Die Bussdisciplin der Kirche*, l. V, ch. VI; Bickell, *ZSKT.*, t. XXI, 1877, p. 414; Harent, *Études*, t. LXXX, p. 596, 1899; Gartmeier, *Die Beichtspflicht historisch dargestellt*, 1905; Stufler, *ZSKT.*, t. XXXI, 1907, p. 207. — M. Vacandard avait paru incliner vers cette idée en 1899. *DTC.*, t. I, col. 156-160. Il en est bien revenu en 1910! *Études de critique et d'histoire religieuse*[2], 2e série, p. 95.

3. Dans le même sens, Morin, *De disciplina in administratione sacramenti paenitentiae*, l. IX, c. III sqq.

4. Saint Augustin, *Ep.*, CCXXVIII, 8. *Ad Honoratum*, *PL.*, XXXIII, 1016.

coup moins admettrons-nous qu'elle ne les concluait pas, ce qui paraît être l'aboutissement logique du système du Dr Funk [1]. En effet, cet auteur affirme d'une part que les trois cas réservés — idolâtrie, homicide, impudicité — étaient seuls astreints à la pénitence publique; d'autre part il nie qu'on les ait jamais absous avant le temps de Calliste. La conséquence naturelle de cette double hypothèse serait qu'avant le temps de Calliste il n'y eut jamais d'absolution pour les péchés astreints à la pénitence publique; d'où ce dilemne : ou bien il n'y avait d'absolution pour aucun péché, ou bien il y en avait *seulement pour les péchés non astreints à la pénitence publique.* De toutes les positions que l'on peut imaginer, celle-ci est bien la plus intenable. Mais de toute façon il reste acquis que, dès le commencement du IIIe siècle, le pouvoir des clefs s'exerça dans une large mesure et par delà les exigences de la pénitence publique.

4° *La confession.*

Dès lors aussi on constate l'usage de la *confession privée,* non pas seulement comme préliminaire de la pénitence publique, mais en d'autres circonstances. Cela était facile à prévoir; car une fois le principe admis que le discernement appartient au prêtre, il faut bien que le pénitent, mal fixé sur l'étendue et sur les conséquences de ses manquements, ouvre ingénument sa conscience à celui qui peut l'éclairer. Aussi voyons-nous à maintes reprises, dès le IIIe siècle, des chrétiens vertueux, et fort éloignés des cas relevant normalement de la pénitence publique, invités à découvrir au prêtre toutes leurs fautes, pour en obtenir le remède convenable. On le voit chez Origène [2], qui présente l'aveu spontané de la faute comme un moyen de fermer la bouche au démon accusateur. On le voit encore chez saint Cyprien [3], qui, après avoir

1. Juste observation du R. P. Harent, *Études*, t. LXXX, p. 585-586.

2. Origène, *In Lev.* (v), *Hom.*, III, 4; *PG.*, XII, 429 AC; *In Lc.* (III), *Hom.*, XVII, *PG.*, XIII, 1845 C-1846 A. — Voir ci-dessus, ch. IX, p. 267 sqq.; 278 sqq.

3. Saint Cyprien, *De lapsis*, 28, p. 257, 20-25 : « Denique quanto et

exhorté les apostats de la persécution, soit *sacrificati*, soit *libellatici*, à se soumettre au jugement de l'Église, passe aux bons chrétiens et aux confesseurs de la foi, et les invite à découvrir au prêtre leurs moindres velléités d'apostasie. Il s'agissait là de fautes peut-être graves, mais en somme de fautes intérieures. La recommandation de saint Cyprien suppose que de telles fautes relevaient du jugement sacerdotal et qu'il y avait lieu tout au moins de consulter le prêtre sur les moyens d'en obtenir le pardon. On le voit chez saint Méthode, qui prescrit de découvrir à l'évêque toute plaie intérieure non guérie par la prière et par le recours au pontife suprême, Jésus-Christ[1].

Il n'y a donc pas une mesure de nouveauté aussi grande qu'on pourrait le croire, soit dans les paroles de saint Athanase et de saint Chrysostome invitant les fidèles d'Alexandrie et d'Antioche à se préparer par la pénitence et la confession à la communion pascale[2], soit dans cette décrétale du pape Innocent Ier (19 mars 416), constatant que l'usage de l'Église romaine est d'accorder la paix au temps de Pâques

fide maiore et timore meliore sunt qui, quamvis nullo aut sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirant... »

1. Saint Méthode, *De lepra*, 6, 7-9, éd. Bonwetsch, p. 314, 25-315, 9 : Ἕκαστος οὖν τῶν ἐχόντων σημασίαν ἢ σπίλον ἢ ἀφήν, τουτέστιν ὁ ἐλαυνόμενος ὑπὸ θυμοῦ ἢ ἔρωτος γυναικὸς ἢ φιλαργυρίας ἢ φθόνου, εὐθέως προσίτω τῷ ἀρχιερεῖ, λέγω διὰ προσευχῆς, οὗ δὴ ἀπεικασία καὶ τύπος ἐτύγχανεν Ἀαρών, καὶ δεικνύτω αὐτῷ τὰ κρύφια τῆς καρδίας, κρατήσας ἑαυτὸν τῆς προσφορᾶς, πρὸ τοῦ τὸ πάθος τῆς ἁμαρτίας σκιρῶσαι. Καὶ εἰ μὲν παύοιτο καὶ λωφᾷ τὸ κακόν, ὥστε ὀφθέντα εἰς τὸ θυσιαστήριον τῷ ἀρχαγγέλῳ δυσσυνειδησίας εἶναι μακράν, κεκάθαρται· οὐ γὰρ μετέπεσεν ἡ ἀφὴ ἐν τῷ δέρματι, τουτέστιν οὐ μετεδύθη τῷ σώματι εἰς τὸ τελεσιουργηθῆναι ἡ ἐπιθυμία, ἀλλὰ μόνον σημασία οἱονεὶ ἐνθύμησίς τις γέγονεν καὶ ἡμαυρώθη. Εἰ δὲ μὴ παύσοιτο καὶ λωφᾷ, προσίτω πρὸς τοὺς σωφρονιστάς, δείξων ἑαυτοῦ τὴν ἀφὴν τῷ ἐπισκόπῳ τῷ ἱερεῖ τῷ υἱῷ τοῦ ἀληθινοῦ ἀρχιερέως τοῦ λέγοντος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τεκνία τοὺς μαθητάς, ἐξαγορεῦσαι μὴ αἰδεσθήτω τὸ ἀληθὲς πειθόμενος τῇ γραφῇ (*Lev.*, XIII, 2-3) — [J'ai corrigé deux mots du texte de Bonwetsch, qui porte : σκιρώσει. Καὶ εἰ μὴ παύοιτο].

2. Saint Athanase, *Epist. heortasticae*, XIX, 8, *PG.*, XXVI, 1429 B; saint Jean Chrysostome, *In Genesim Hom.*, XXX, 1-5, *PG.*, LIII, 273-280.

aux diverses catégories de pécheurs[1], y compris ceux qui font pénitence de *leviora commissa*. Il serait bien difficile de reconnaître là les péchés énormes, matière ordinaire de la pénitence publique. Nous sommes amenés à conclure que des fidèles chargés de fautes médiocrement graves participaient à l'absolution publique donnée aux grands pécheurs, et que cette coutume était en vigueur, notamment à Rome, tout au moins dès avant le v^e^ siècle. Une fois de plus, il apparaît que l'évolution de la discipline pénitentielle ne se produisit pas par brusques à-coups, mais par changements imperceptibles.

Ces changements n'allèrent pas sans quelques oscillations et quelques abus. C'était un abus, et un abus intolérable, que la pratique dénoncée par le pape saint Léon le Grand, et consistant à exiger des pénitents la liste écrite de leurs fautes pour en donner lecture publique. Abus local, d'ailleurs aussitôt réprimé que signalé. La décrétale qui nous apprend ce fait[2], témoigne implicitement des anciennes dispositions de l'Église à l'égard du secret sacramentel[3].

1. Saint Innocent I^er^, *Ad Decentium Eugubinum*, 7, *PL.*, LVI, 517 B : « De paenitentibus autem qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, v feria ante Pascha eis remittendum Romanae Ecclesiae consuetudo demonstrat. Ceterum de aestimando pondere delictorum sacerdotis est iudicare... » La lettre est du 19 mars 416.

2. Saint Léon, *Ad episcopos Campaniae, Ep.*, clxviii, 2 (6 mars 459), *PL.*, 1211 AB; *DB.*, 145.

3. Cependant M. André Lagarde vient de nous apprendre que saint Augustin, et en général les Pères jusqu'à saint Grégoire inclusivement, n'ont pas connu la confession, et voici la raison qu'il en donne, *RHLR.*, nouvelle série, 1913, p. 245 : « L'entrevue du pécheur et de l'évêque... avait lieu soit chez l'évêque soit à la sacristie. Cet entretien, dont la conversation d'Augustin avec le comte Marcellin nous donne un échantillon, était confidentiel, mais n'avait aucun caractère liturgique. Il était l'équivalent de ce qu'on appelle aujourd'hui la direction. » *Ibid.*, p. 259 : « Cet entretien a le caractère d'une confidence et ressemble à ce qu'on appelle aujourd'hui la direction de conscience; mais il n'est pas une confession, attendu que l'absolution n'y a pas de place. » Ces raisons paraîtront sans doute décisives au lecteur persuadé que, pour qu'il y ait confession, il faut avant tout un confessionnal. Les autres n'auront pas de peine à reconnaître dans l'aveu fait au prêtre en vue de la rémission des péchés, le premier acte du jugement sacerdotal, normalement destiné à obtenir sa conclusion par la réconc ation du pénitent.

Il serait sans doute chimérique de vouloir marquer exactement, pour les temps primitifs, la frontière du for externe et du for interne, des jugements disciplinaires rendus devant toute l'Église et du sacrement de pénitence. Si l'on en croit Morin [1], cette frontière n'existait même pas : au temps où l'évêque monopolisait tous les pouvoirs aussi bien pour l'administration des sacrements que pour le gouvernement, on ne songeait pas à distinguer. Cette opinion est sûrement excessive; mais on peut bien admettre que, parmi les canons conciliaires qui édictent des peines pour certaines fautes, beaucoup ne visent que des fautes prouvées juridiquement, et donc ne valaient pas strictement au for intérieur. Il semble même que l'on ne puisse autrement concilier la sollicitude que l'Église ne cessa de montrer pour l'intérêt individuel des pénitents avec sa fermeté à maintenir l'intégrité de sa discipline extérieure. Une fois de plus, nous sommes ramenés, par l'histoire de la confession, à reconnaître que l'administration de la pénitence échappait partiellement aux lois de l'exomologèse publique [2].

5° *Cas de réconciliation sommaire.*

Une réconciliation sommaire, non précédée de la pénitence publique, intervenait dans bon nombre de cas que nous pouvons désigner.

a) Le cas le plus notable est celui du *danger de mort*. De tout temps, l'Église laissa tomber, d'urgence, les réserves ordinaires, pour assurer le bienfait de la réconciliation su-

1. Morin, *De disciplina in administratione sacramenti paenitentiae*, l. I, c. x.

2. Voir Blötzer, *Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bussdisciplin*, dans *ZSKT.*, t. XI, p. 482-506, 593-630, 1887; Stufler, *Oeffentliche und geheime Busse bei Origenes*, *ZSKT.*, t. XXXVII, p. 193-201, 1913; et pour une étude complète de tout ce qui touche aux origines de la confession, le travail substantiel du R. P. B. Kurtscheid, O. F. M., *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, p. 1-23. Freiburg i. B., 1912. — Sur le même sujet, un très bon article de M. Tixeront : *Comment se confessaient les chrétiens des premiers siècles?* dans *L'Université catholique*, t. LXXII (1913), p. 221-247.

prême à tout moribond qui donnait de vrais gages de pénitence. Le 13e canon de Nicée traduit bien l'esprit de cette législation clémente[1]. D'ailleurs elle mit, selon les contrées, plus ou moins de temps à s'établir. Comme nous l'avons indiqué plus haut[2], l'Orient accordait à la fois la paix et la communion eucharistique en bien des cas où l'Occident, plus rigide, les refusait. Néanmoins, dès le milieu du IIIe siècle, l'Italie et l'Afrique étaient entrées dans la voie de la clémence. Ces divergences de détail importent moins que la constatation d'ensemble. L'Église admettait donc, pour les cas extrêmes, une procédure abrégée[3]. Accidentellement, le diacre, à défaut de prêtre, fut le héraut de la réconciliation[4].

D'ailleurs quelques fluctuations se produisirent avant qu'on arrivât en cette matière à une législation ferme. Au temps de saint Cyprien, certains exemples de réconciliation accordée à des *lapsi*, en danger de mort, firent scandale[5]. Les papes qui, à diverses reprises, revendiquèrent le droit des mourants à une absolution suprême, passent volontiers pardessus les inconvénients possibles[6]. Mais un jour vint où l'Église se préoccupa de régulariser une situation devenue intolérable. Il fut statué que les pécheurs qui avaient ainsi bénéficié d'une réconciliation hâtive seraient, en principe, maintenus parmi les pénitents jusqu'à l'expiration du temps fixé pour leur pénitence. Cette règle, de tout temps appliquée

1. Canon de Nicée, 13e, *DB.*, 57 : Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι...

2. Ci-dessus, ch. XI.

3. Saint Augustin affirme énergiquement le droit des moribonds, soit catéchumènes, soit pénitents, à l'assistance de l'Église, *De coniugiis adulterinis*, I, 28, 35, *PL.*, XL, 470 : « Quae autem baptismatis, eadem reconciliationis est causa, si forte paenitentem finiendae vitae periculum praeoccupaverit. Nec ipsos enim ex hac vita sine arrha suae pacis exire velle debet mater Ecclesia. »

4. Saint Cyprien, *Ep.*, XVIII, 1, p. 524, 2-8; Concile d'Elvire, canon 32, Mansi, II, 11.

5. Voir saint Cyprien, *Ad Antonianum*, *Ep.*, LV, 13, p. 632, 15 sqq.

6. Innocent Ier, *Ad Decentium Eugubinum*, *Ep.*, XXV, 7, *PL.*, LVI, 517 B; Célestin Ier, *Ad episcopos Viennenses et Narbonenses*, 3, *PL.*, LVI, 577 B-578 A; *DB.*, 111.

en Orient, l'était en Occident à la date des *Statuta Ecclesiae antiqua*[1]. La procédure privée ne produisait donc pas d'effets durables au for ecclésiastique.

Il va sans dire que l'Église ne prétendait pas davantage prononcer des sentences infaillibles au for intérieur. Sans préjudice aucun de sa foi au pouvoir des clefs, elle savait et au besoin elle rappelait que le secret des cœurs lui échappe : les sentences qu'elle rend ne créent qu'une présomption plus ou moins forte de condamnation ou de pardon[2]. Obligés de se régler sur les apparences dans l'exercice de leur ministère, les pasteurs des âmes passaient outre aux doutes insolubles, et abandonnaient le reste à Dieu.

b) Il y avait une catégorie de pénitents que l'on réconcilia souvent par l'imposition des mains sans les astreindre préalablement à aucune pénitence publique : c'étaient les *convertis de l'hérésie*.

La question est d'ailleurs assez complexe, et il faut commencer par mettre à part les convertis des sectes qui, comme la secte novatienne, ne connaissaient pas le rite de l'imposi-

1. On sait que les *Statuta Ecclesiae antiqua*, document de l'Église de Gaule au début du VI^e^ siècle, figurent dans les anciennes collections conciliaires comme *Concilium Carthaginense* IV, 398. Voir can. 76-78, MANSI, III, 957 CD.

2. C'est là une doctrine constante et fréquemment attestée. Citons : TERTULLIEN, *Apologeticum*, 39 : « Summum futuri iudicii praeiudicium est si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. » *De paenitentia*, 10 : « An melius est damnatum latere quam palam absolvi ? » — NOVATIEN, *Inter Epp. Cypriani*, XXX, 8, p. 556, 9-14 : « Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera, nobis tamen anxie curantibus ut nec pronam nostram improbi homines laudent facilitatem nec vere paenitentes accusent nostram quasi duram crudelitatem. » — Saint CORNEILLE, pape, *Inter Epp. Cypriani*, XLIX, 2, p. 612, 3-4 : « Ceteris, cum ingenti populi suffragio, omnia ante gesta remisimus Deo omnipotenti, in cuius potestate sunt omnia reservata. » — Saint CYPRIEN, *Ep.*, LV, 18, p. 636, 15-18 : « Si vero nos aliquis paenitentiae simulatione deluserit, Deus non deridetur, et qui cor hominis intuetur de his quae nos minus perspeximus iudicet et servorum sententiam Dominus emendet. » Saint MÉTHODE, éd. BONWETSCH, *De lepra*, 8, p. 317-318. — *Inter opera Augustini Sermo* CCCXCIII, *PL.*, XXXIX, 1714 : « Agens paenitentiam ad ultimum et reconciliatus, si securus hinc exit, ego non sum securus... Paenitentiam dare possum, securitatem dare non possum. »

tion des mains pour la collation du Saint-Esprit, autrement dit de la confirmation : à leur entrée dans l'Église, on leur conférait ce sacrement, qu'ils n'avaient jamais reçu, s'ils n'avaient que le baptême de la secte. Mais pour les autres hérétiques, validement baptisés et confirmés, il existait un rite de la réconciliation par l'imposition des mains, rite vraisemblablement distinct de la confirmation, sinon par la forme extérieure, du moins par l'intention de l'Église[1]. Attesté par une tradition ferme dès le milieu du IIIe siècle, ce rite se rattache à l'administration de la pénitence; c'était comme une absolution solennelle, que n'avait pas précédée la pénitence publique : on y trouve donc la preuve que la pénitence publique n'était pas, dans l'universalité des cas, un préliminaire obligé de l'absolution.

1. L'Église catholique a toujours cru que le sacrement de confirmation ne se réitère pas, mais des catholiques ont souvent douté que le sacrement de confirmation pût être reçu validement hors de l'Église. De là une certaine hésitation, dès le temps des Pères, sur la qualification du rite employé pour la réconciliation des hérétiques. Parmi les modernes, plusieurs ne font pas difficulté d'y reconnaître la confirmation. Ainsi Maldonat, *Disputationum ac controversiarum circa VII Ecclesiae sacramenta*, t. I, p. 116, Lyon, 1614; Morin, *De disciplina in administratione sacramenti Paenitentiae*, l. IX, c. 7, n. 13; Witasse, *Tract. de Confirmatione*, dans Migne, *Curs. theol.*, t. XXI, p. 1047 sqq.; Duchesne, *Origine du culte chrétien*[4], p. 348, Paris, 1908; Bareille, art. *Baptême*, dans *DTC.*, t. III, 1049; Saltet, *Les Réordinations*, p. 21 sqq., p. 36 sqq., 402 sqq., Paris, 1907; Pourrat, *Théologie sacramentaire*[3], p. 190-193, Paris, 1908. L'opinion contraire a pour elle la grande majorité des théologiens dogmatiques et beaucoup d'historiens. Voir notamment Bellarmin; Arcudius; Goar; Coustant, O. S. B., *Dissertatio qua vera Stephani circa receptionem haereticorum sententia explicatur*, *PL.*, III, surtout § 5, 16-23, p. 1258 D-1261 C; Tournely, *Praelectiones de Sacramentis Baptismi et Confirmationis*, q. 4, a. 2, Paris, 1727; Benoît XIV, *Opera inedita*, tit. I, *De Baptismo et Confirmatione*, p. 229 sqq., Fribourg-en-Br., 1904; Chardon, O. S. B., *Histoire des sacrements*, Confirmation, c. v, dans Migne, *Curs. theol.*, t. XX; Schwane, *Dogmengeschichte*, t. I[2], 585 D, p. 535-537, Frib.-en-B., 1892; Schell, *Katholische Dogmatik*, Bd. III, 2, p. 503, Paderborn, 1893; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, dogmatisch dargestellt, p. 130-149, Vienne, 1906; brièvement, d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Baptême des hérétiques*, t. I, p. 414; Lucquin, *L'Église a-t-elle jamais réitéré la Confirmation?* dans *Questions ecclésiastiques*, Lille, 1909, t. II.

En l'année 256, le pape saint Étienne écrivait à saint Cyprien[1] :

Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam...

Ce texte a paru si étrange à Morin qu'il a cru devoir le corriger[2]. Au lieu de : *manus illis imponatur in paenitentiam,* il propose de lire : *manus illis imponatur in Spiritum Sanctum,* de manière à mettre ce texte en harmonie avec les nombreux passages où saint Cyprien parle d'imposition des mains pour la collation du Saint-Esprit[3]. Correction tout à fait arbitraire. Rien n'est d'ailleurs mieux attesté que ce rite de l'imposition des mains, soit pour l'admission à la pénitence, soit pour la réconciliation des pénitents[4].

1. Saint Cyprien, *Ep.*, lxxiv, 1, p. 799, 15-17.

2. Morin, *De disciplina in administratione sacramenti paenitentiae,* l. IX, vii, 13.

3. Voir *Ep.*, lxix, 11, p. 760; lxx, 2, p. 768; lxxii, 1, p. 775; lxxiii, 6, p. 783; *ib.*, 9, p. 784-785; 21, p. 795; lxxiv, 7, p. 804; *ib.*, 12, p. 809; etc.

4. Dans le cas présent, il s'agit, non d'admission à la pénitence, mais de réconciliation, d'après le texte parallèle de saint Denys d'Alexandrie visé par Eusèbe, *HE.*, VII, 2, 3, éd. Schwartz, p. 638 : Ζητήματος οὐ σμικροῦ τηνικάδε ἀνακινηθέντος, εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν αἱρέσεως ἐπιστρέφοντας διὰ λουτροῦ καθαίρειν, παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ. — Comparer saint Innocent Ier, *Ep.*, xxiv, *Ad Alexandrum episcopum Antiochenum*, *PL.*, XX, 550 (sur les Ariens) : « Eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine paenitentiae ac Sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus. » *Const. Ap.*, II, 41, 1-2, éd. Funk, p. 129, 23-131, 9 : Εἰ δέ τις ἐπιστραφεὶς μετανοίας καρπὸν ἐπιδείξηται, τότε καὶ εἰς προσευχὴν εἰσδέξασθε αὐτόν... καὶ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ λούσματος ἡ χειροθεσία (vaut pour tous péchés). Saint Augustin, *De baptismo contra Donatistas,* V, 23, 33, *PL.*, XLIII, 193 : « Manus autem impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse iudicaretur : propter caritatis autem copulationem. quod est maximum donum Spiritus Sancti... manus haereticis correctis imponitur. » IIe concile d'Arles (443 ou 452?), can. 17, Mansi, VII, 880 D : « Bonosiacos..., quos sicut Arianos baptizari in Trinitate manifestum est, si interrogati fidem nostram ex toto corde confessi fuerint, cum chrismate et manus impositione in Ecclesia recipi sufficit. » Saint Vigile, pape, *Ep.*, iii, *Ad Profuturum Bracarensem*, *PL.*, LXIX, 18 : « Non per illam impositionem manus quae per invocationem Spiritus Sancti fit, sed per illam qua paenitentiae fructus acquiritur et sanctae commu-

Nous ne poursuivrons pas ici une question dont le détail serait infini : l'observation précédente n'avait pour but que de mettre une fois de plus en lumière ce qu'offre de trop rigide le cadre où l'on a parfois voulu enfermer la pénitence primitive.

c) D'autres exceptions, concernant diverses catégories de personnes, nous sont révélées par les documents ecclésiastiques. Et d'abord l'exception relative aux *clercs*. L'Église se refusait, en principe, à infliger à ses ministres une note d'infamie dont tout le corps du clergé se serait senti atteint : si quelqu'un d'entre eux tombait dans une faute grave, relevant de la pénitence publique, elle ne lui imposait d'autre peine que la dégradation, et, si par ailleurs sa pénitence paraissait sincère, l'admettait à la communion laïque[1]. A partir du cinquième siècle, on l'engageait souvent à se retirer, pour un temps, dans un monastère.

D'une manière générale, on peut dire que l'Église répugna toujours à divulguer certains scandales. En matière d'excommunication, Origène indique déjà que la sentence présuppose la publicité de la faute[2]. On doit s'attendre à retrouver le

nionis restitutio perficitur. » Saint Grégoire le Grand, *Ep.*, XI, LXVII. *Ad Quiricum et ceteros episcopos in Hiberia catholicos*, *PL.*, LXXVII, 1205 A-1208 C.

1. Tertullien, *De exhortatione castitatis*, 7; *De monogamia*, 12; Hippolyte, *Philosophumena*, IX, 12; Saint Corneille, *Ep. ad Fabium Antiochenum*, ap. Eusèbe, *HE.*, VI, 43, 10, éd. Schwartz p. 618, 8-10; saint Pierre d'Alexandrie, *Ep. canonic.*, can. 10, *PG.*, XVIII, 488; saint Basile, *Ep. canon.*, III, 51, *PG.*, XXXII, 796 A; *Canon apostolique* 62, éd. Funk, p. 582, 19-22; saint Sirice, *Ad Himerium Tarraconensem*, 14, 18, *PL.*, XIII, 1145 A; *Conc. Carthaginense* ann. 401, can. 11, Mansi, III, 970 D; saint Innocent Ier, *Ep. ad episcopos Macedoniae*, 3, *PL.*, LVI, 509 C; saint Léon, *Ep.*, CLXVII, inq. 2, *Ad Rusticum Narbonensem*, *PL.*, LIV, 1203 B-1204 A.

2. Origène, *In Matt. ser.*, 89, *PG.*, XIII, 1740 C : « In ecclesiis Christi consuetudo tenuit talis ut *qui manifesti sunt in magnis delictis* eiciantur ab oratione communi, ne modicum fermentum non ex corde mundo orantium totam unitatis conspersionem et consensus corrumpat. » *In Ios.* (XV), *Hom.*, XXI, 1, *PG.*, XII, 928 D-929 A : « Neque enim possibile est ad liquidum purgari Ecclesiam dum in terris est, ita ut neque impius in ea quisquam neque peccator residere videatur, sed sint in ea omnes sancti et beati, et in quibus nulla prorsus peccati macula deprehendatur. Sed sicut dicitur de zizaniis : *Ne forte era-*

même esprit dans l'administration de la pénitence. De là certaines exceptions, quelques-unes érigées en lois.

Le pape saint Innocent ne veut pas non plus qu'on admette à la pénitence publique les vierges consacrées au Christ, si elles viennent à trahir leur vœu, du moins tant que vivra le complice de leur désordre. Et la raison qu'il en donne est notable. Une femme adultère ne peut être admise à la pénitence à moins que son époux, ou son complice, ne vienne à mourir : convient-il de tenir une autre conduite envers celles qui ont trahi l'Époux immortel [1] ?

Les enfants, considérés comme dépourvus de discernement, n'étaient pas astreints à la pénitence publique [2].

6° *Part laissée à la discrétion des prêtres.*

Non contente de prévoir certaines exceptions générales à la loi de la pénitence publique, l'Église autorisa ses évêques et ses prêtres à la faire fléchir, jusqu'à un certain point, en vue de raisons particulières. Nous avons appris d'Origène, de saint Jean Chrysostome et d'autres, que tel était l'esprit du

dicantes zizania simul cum illis eradicetis et triticum, ita etiam super iis dici potest in quibus vel dubia vel occulta peccata sunt. Neque enim dicimus de iis qui manifeste et evidenter criminosi sunt, ut non de Ecclesia expellantur... Eos saltem eiciamus quos possumus, quorum peccata manifesta sunt. Ubi enim peccatum non est evidens, eicere de Ecclesia neminem possumus. » Le R. P. Stufler, *ZSKT.*, t. XXXVII, p. 194 sqq., 1913, attire l'attention sur ce texte et, d'accord avec M. Rauschen, conclut que les fautes même les plus graves n'étaient pas, en toute hypothèse, justiciables de l'excommunication. L'excommunication ne s'appliquait qu'aux fautes publiques. Quant aux fautes secrètes dont le pécheur faisait spontanément l'aveu au prêtre, si on l'engageait à les découvrir à l'Église, c'était en considération de son intérêt spirituel et de l'édification commune. Ces conditions n'étaient pas toujours réalisées ; malgré *In Lev.*, *Hom.*, VIII, 10, *PG.*, XII, 502 BC. Voir surtout *In Ps.*, XXXVII, *Hom.*, II, 6, *PG.*, XII, 1386 B, cité ci-dessus, p. 278.

1. Saint Innocent Ier, *Ep. ad Victricium Rothomagensem*, 14, *PL.*, LVI, 525 B-526 A.

2. Pseudo-Basile, *In Is.* (XV), 297, XXX, 640 C : Ὁ γὰρ μήπω διὰ τῆς ἡλικίας τὸ ἐν ἀνθρώποις τέλειον ἐσχηκώς, μηδὲ τὸν νοῦν ἀπηρτισμένον ἔχων, ἀλλ' ἀτελής ἐστι διὰ σμικρότητα, οὐδὲ ἀπαιτεῖται τὰ ἔργα τῆς μετανοίας. — Plus tard, on exempta les jeunes gens, à cause de la fragilité de leur âge, concile d'Agde (506), can. 15, Mansi, VIII, 327 C.

gouvernement ecclésiastique. A ces indications générales, viennent s'ajouter des textes législatifs précis.

Le concile de Nicée, après avoir édicté des peines sévères contre les chrétiens qui avaient pris les armes pour la cause du païen Licinius, prévoit une réduction du temps de pénitence pour ceux qui montreraient une plus grande ferveur, et autorise en outre l'évêque à user d'indulgence; aucune limite n'est fixée[1].

On trouve des dispositions semblables dans les canons d'Ancyre et de Laodicée[2].

Saint Basile[3], dans sa troisième épître canonique à Amphiloque, saint Grégoire de Nysse[4] dans son épître canonique à Létoius, après avoir tracé des règles exactes, ajoutent qu'il convient de les appliquer avec discernement, et que la ferveur du pénitent pourra être une raison suffisante d'abréger l'épreuve.

Saint Innocent et saint Léon tiennent le même langage[5].

Enfin, l'on sait que dès le IIe siècle, l'Église avait eu égard à l'intercession des confesseurs de la foi pour alléger l'expiation des pécheurs[6]. On voit combien d'influences privées pénétraient le fonctionnement de la pénitence publique[7].

1. Concile de Nicée, canon 12, Mansi, II, 673 C : ... μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι. — Cf. Hefele-Leclercq, t. I, p. 591.

2. Concile d'Ancyre, can. 5, Mansi, II, 516 C; concile de Laodicée, can. 2, Mansi, II, 563 B.

3. Saint Basile, *Ep. canonica* III, can. 74, *PG.*, XXXII, 804 A.

4. Saint Grégoire de Nysse, *Ep. canonica*, can. 1-2, *PG.*, XLV, 225 D; can. 4, *ib.*, 229 C; can. 7, *ib.*, 236 A.

5. Saint Innocent Ier, *Ad Decentium Eugubinum*, 7, *PL.*, LVI, 517 B : « De aestimando pondere delictorum sacerdotis est iudicare, ut attendat ad confessionem paenitentis et ad fletus atque lacrimas corrigentis, ac tum iubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem. »

Saint Léon, *Ep.*, x, 8; clix, 6, *PL.*, LIV, 635; 1138.

6. Voir ci-dessus, ch. VIII, p. 244-250; ch. X, p. 346-348.

7. Ces influences n'ont pas échappé à Antoine Arnauld dans sa dissertation d'ailleurs si rigide : *La tradition de l'Eglise sur le sujet de la Pénitence et de la Communion*, Paris, 1844. Il s'exprime ainsi, p. 96 : « Les autres exercices, quoy qu'ils se rapportent à la mesme fin, c'est-à-dire à la justification des pécheurs, étoient particuliers à certains lieux, à certains temps, et à certaines circonstances, comme la détermination du temps pour chaque sorte de péché, la distinction

On a fait allusion plus haut à la mesure célèbre, et très discutée, de Nectaire[1], patriarche de Constantinople, supprimant, vers 391, le prêtre pénitencier de son Église. Cette mesure locale et temporaire était un pas vers la suppression totale de la pénitence publique. Il devait s'écouler encore bien des siècles avant le règne de la discipline actuelle, où l'élément privé de la pénitence a fini par tout absorber. Nous ne rappelons ici la décision de Nectaire qu'à titre d'exemple, pour montrer le rôle reconnu de tout temps aux considérations de prudence dans la pondération des intérêts spirituels.

7° *Traitement des relaps.*

Le traitement des *relaps*, c'est-à-dire des chrétiens qui, après avoir passé par la pénitence publique, retombaient dans une faute grave, est bien la partie la plus obscure de l'ancienne discipline pénitentielle. D'un côté il est hors de doute que la pénitence publique ne leur était pas offerte une seconde fois; de l'autre, nous savons très bien que l'Église ne désespérait pas d'eux tant qu'ils vivaient, et, à l'heure de la mort, faisait volontiers fléchir les règles ordinaires. En d'autres termes, ils étaient exclus, leur vie durant, du bienfait de la communion des fidèles et du bienfait de la pénitence publique; ils en étaient exclus, pour en avoir abusé[2]; mais

des divers degrés de la Pénitence, et mesme l'exercice public de la Pénitence qui n'estoit commun ny à toutes sortes de personnes, comme aux ecclésiastiques, ny à toutes sortes de crimes, comme aux adultères des femmes, et qui estoit aysément changé lorsqu'il se rencontroit des raisons importantes qui le rendoient ou périlleux ou impossible. »

1. Voir ci-dessus, ch. XI, p. 390.

2. Dans la *Didascalie d'Addaï*, II, 16 (traduction du syriaque par M. Nau, p. 227, Paris, 1912), on lit : « Les apôtres décidèrent encore que si un juif ou un païen vient et s'unit à eux, puis, après être venu, après avoir été reçu et s'être uni à eux, retourne de nouveau au parti qu'il avait suivi, et enfin revient près d'eux une seconde fois, on ne le recevra plus, mais ceux qui le connaissent le regarderont comme appartenant toujours au parti qu'il suivait auparavant. » Cette disposition, attribuée aux apôtres par un document du IVe siècle, marque bien l'esprit de l'ancienne loi ecclésiastique : l'Eglise ne voulait avoir

ils pouvaient espérer une réconciliation *in extremis*. La voie du salut s'était considérablement rétrécie devant eux; sans doute elle ne s'était pas fermée tout à fait, mais ils étaient réduits à envier le bonheur de ceux qu'une pénitence régulière pouvait encore réintégrer dans l'Église avant leur dernière heure. De nombreux textes de Pères prouvent que ce point de vue est le vrai : en distinguant ces deux degrés, l'admission à la pénitence et la réconciliation effective, ces Pères nous aident à comprendre le prix que les anciens fidèles attachaient à des relations renouées avec l'Église, fût-ce en qualité de simples pénitents.

Mais il n'est pas douteux que la réconciliation *in extremis*, seul espoir des relaps, était, au même titre que la réconciliation normale, un effet du pouvoir de rémission confié par le Christ à son Église. On comprend d'ailleurs aisément pourquoi les Pères n'ont pas coutume d'en parler quand ils convient les fidèles à la seconde pénitence : ce n'était pas un parti à proposer en public et à tous, que cette réconciliation si hasardeuse. Il suffisait de le proposer en particulier à ceux qui n'avaient plus d'autre ressource.

Pour être incomparablement plus dure que celle des pénitents, la condition des relaps ne les soustrayait pas à la sollicitude de l'Église. Encore bien moins les soustrayait-elle à sa juridiction : c'est vers elle qu'ils ne cessaient de tourner les yeux, dans l'attente de la réconciliation suprême. Aussi avons-nous peine à comprendre cette assertion d'un auteur souvent mieux inspiré [1] : « Quiconque, après une première absolution ou réconciliation, retombe dans un péché « mortel », n'a plus à s'adresser à l'évêque : il n'obtient son pardon que par une pénitence privée, où l'Église n'intervient plus avec le pouvoir des clefs. » Non, certes! Le fait que l'Église

rien de commun, au for extérieur, avec ceux dont les rechutes rendaient la conversion trop incertaine. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure que ces inconstants lui semblaient perdus sans espoir.

Sur la non-réitération de la seconde pénitence dans l'Eglise primitive, voir les références données ci-dessus, ch. IV, p. 135.

1. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*[2], 2e série, p. 101, Paris, 1910; cf. *DTC.*, t. III, 860.

se refusait à user du pouvoir des clefs envers ces malheureux avant le moment suprême, ne les dispensait pas de donner des gages publics de repentir, et beaucoup moins les dispensait-il de recourir aux ministres du pardon. Il appartenait toujours à l'évêque d'apprécier leur sincérité. Si la pénitence privée du relaps donnait satisfaction, l'Église intervenait à son lit de mort avec la plénitude de son pouvoir de rémission; l'Orient faisait fléchir toutes les règles ordinaires pour le munir d'un suprême viatique[1]; l'Occident, moins hardi à cautionner le pardon divin, n'était pas moins exact à le préparer.

Un jour vint où l'Église crut pouvoir se relâcher, envers les relaps, de cette discipline si rigoureuse. La réconciliation postbaptismale cessa d'être, comme la réconciliation baptismale, une grâce unique dans la vie. Cette évolution se rattache, pour l'Église d'Orient, au nom de saint Jean Chrysostome[2]; pour l'Église d'Occident, elle est postérieure à saint Augustin[3]. Tant qu'elle ne fut pas consommée, la réconciliation des relaps échappa au cadre de la pénitence publique et officielle; mais on peut et on doit la considérer comme une manifestation — non certes la moins importante — du pouvoir de l'Église dans le domaine de la pénitence privée.

L'organisation primitive de la pénitence chrétienne ne se laisse pas résumer en deux mots. Rien ne ressemble moins à un code laconique et inflexible, édictant pour certains péchés exceptionnellement graves la mesure répressive de la pénitence publique, et rien du tout pour les autres. On serrera de plus près la réalité en se représentant un système de théra-

1. Voir le canon 13 de Nicée, *DB.*, 57, et les autres textes que nous avons apportés ci-dessus, 5°, *a*), p. 444 sqq.

2. Au synode *Ad Quercum*, en 403, l'évêque Isaac, un des ennemis de Chrysostome, lui reprocha, entre autres choses, sa faiblesse envers les relaps, et cita de lui cette parole : Ἐὰν πάλιν ἁμάρτῃς, πάλιν μετανόησον, καὶ ὁσακις ἂν ἁμαρτάνῃς, ἐλθὲ πρός με, καὶ ἐγώ σε θεραπεύσω (Mansi, III, 1145 CD). Socrate le fait parler de même, *HE.*, VI, 21, *PG.*, LXVII, 725 B-728 A : Χιλιάκις μετανοήσας εἴσελθε.

3. On en relève des symptômes dans le traité pseudo-ambrosien *De paenitentia*, attribué quelquefois à Victor de Cartenna (milieu du v^e^ siècle), *PL.*, XVII, notamment c. 12, p. 985 B.

peutique spirituelle, fait de maximes évangéliques, de tradition vivante, d'expérience acquise, de discernement actif, d'ailleurs très souple et poursuivant son adaptation à des besoins variés. La loi ecclésiastique avait dès lors la complexité de la vie, et les quelques grandes lignes qui frappent d'emblée nos regards ne sont que l'ossature d'un organisme déjà en pleine voie de développement.

Nous avons écarté l'idée factice de deux institutions parallèles, l'une publique, l'autre secrète, fonctionnant concurremment au choix des intéressés; nous n'écartons pas moins résolument l'idée d'une pénitence exclusivement publique. *Ce qu'on appelle de ce nom n'est que la partie la plus apparente, la plus rigide, partant la mieux connue de l'unique pénitence chrétienne.*

Un dernier mot est nécessaire pour dissiper tout malentendu.

Si l'on veut remettre dans son vrai jour l'institution de la pénitence publique, il faut tenir compte, non pas seulement de son caractère pénal et humiliant, qui pouvait rebuter des volontés chancelantes, mais encore et surtout de son caractère libérateur, qui la rendait désirable comme un second baptême. Parvenir, par la voie de l'exomologèse publique, à la réconciliation avec Dieu, était l'espoir du chrétien tombé; se voir officiellement admis à cette exomologèse, était déjà, pour la conscience angoissée, un apaisement, et comme un premier pas vers la réhabilitation effective. D'où le prix attaché à cette faveur.

En réalité, il y eut toujours, de l'aveu même de l'Église, d'autres voies ouvertes à ceux qui, pour une raison quelconque, ne pouvaient pas s'engager dans celle de l'exomologèse publique. Dieu n'abandonne pas le pécheur contrit, et à défaut du sacrement, un cri du cœur peut procurer le salut. Mais en opérant le discernement des péchés et des pécheurs, l'Église ne se désintéressait pas de la conduite de ceux qu'elle n'appelait pas à l'exomologèse publique, soit comme n'ayant pas besoin de ce remède violent, soit comme en ayant déjà abusé. Elle prétendait bien les guider comme les autres; et

rien, plus que cette universelle sollicitude, ne la distingue de la secte novatienne. Seulement, au terme de la voie qu'elle leur ouvrait, ne se rencontrait pas le même pardon où aboutissait la pénitence publique et qui la rendait si désirable, pardon entouré par l'Église d'un appareil imposant et authentiqué par ses rites les plus solennels. Les Pères, dans leurs catéchèses publiques, font volontiers abstraction de tout ce qui n'est pas institution officielle.

Une longue évolution devait peu à peu reléguer dans l'oubli ces formes archaïques de la pénitence et mettre en évidence l'élément privé. Cette évolution ne fut pas une création; son obscur point de départ doit être cherché dans un passé très lointain. La corrélation établie par le Christ entre le droit exclusif de l'Église et la rémission des péchés était, dès le principe, absolue; l'Église mit plus ou moins de rigueur à revendiquer ce droit, mais en aucun temps elle ne limita l'exercice du pouvoir des clefs au seul domaine de la pénitence publique.

INDEX SCRIPTURAIRE

Gen., IV, 7 362.
IX, 5.6 210.354
XLI 14.

Ex., XV, 12 268.
XX, 5 175.

Lev., XIII, 2.3 441.
XIII, 12 189.
XIV, 36 189.
XIX, 20 189.

Num., V, 2 386.
XII, 14 362.
XVIII, 22 280.

Deut., XXII, 26.27 365.
XXIV, 16 361.
XXXII, 39 175.

I Sam., II, 25 34.284.285.312.

IV Reg., XXI-XXII 363.

II Par., XXXIII 363.

Tob., IV, 10 332.

Iob, I, 5 253.

Ps., I, 1 186.
VII, 12 175.
XVII, 26 186.
XXV, 4 186.
XXXI, 5 261.
XLIV, 10 388.
XLIX, 16-18 186.
LXXIII, 19 361.
LXXXVIII, 31-34 386.
XCVI, 3 175.
CXXVII, 3 388.

Prov., VI, 32 186.
IX, 8 269.
XXX, 20 270.

Cant., II, 10.13 408.
VI, 7.8 388.

Is., I, 18 130.
XXII, 22 14.
XXX, 1 386.
XXX, 15 328.
XLII, 14 175.
XLII, 19 386.
XLV, 7 175.
XLV, 22 269.
LII, 11 186.
LVII, 16 386.

Ier., VII, 16 175.
VIII, 4.5 361.
X, 24 386.
XI, 14 175.
XIV, 11.12 175.

Ez., XIV, 13.14 361.
XVIII 361.
XVIII, 23 130.
XVIII, 30 386.
XXXIII, 10 363.386.
XXXIII, 11 175.186.237.269. 275. 328. 360. 386.
XXXIII, 12 361.386.
XXXIV 362.
XXXIV, 3.4 387.
XXXIV, 10.11 387.
XXXIV, 16 362.387.
XXXVI, 18-23 386.
XLIV, 10-13 386.

Ose., VI, 6 130.175.

Ioel, II, 12 175.328.332.386.

Zach., XI, 16 387.

Matth., III, 6 47.427.
III, 8 34.
V, 5 388.
V, 7.9 175.
V, 28 428.
VI, 12 175.363.432.434.
VI, 14 209.
VII, 1 175.281
VII, 2 175.
VII, 21 206.
VII, 22.23 386.
IX 20.
X, 28 175.
X, 33 386.
XII, 31 21.275.
XII, 32 21.23.24.275.312. 394.
XIII, 30 218.323.
XIII, 36 272.
XV, 19 206.
XVI, 13-19 13.14.15.19.20. 127.128.
XVI, 19 20.192.194.282.
XVI, 26 367.
XVIII, 12-18 13.14.15.
XVIII, 12-13 363.
XVIII, 14 281.
XVIII, 15 20.279.280.281. 432.433.
XVIII, 16.17 381.
XVIII, 18 20.194.282.314. 395.403.435.
XIX, 23 81.
XXII 270.
XXVI, 69 274.
XXVIII, 19 19.

Marc., I, 5 47.427.
II, 7 210.
III, 28-30 21.312.313.
III, 29 26.
VII, 21 206.
X, 23 81.

Luc., VI, 37 175.366.
VI, 38 363.
VII 20.
VII, 39-47 386.
XI, 4 363.
XII, 10 21.
XII, 42 14.
XV 16.14..181.182. 183.387.
XV, 4-6 363.
XV, 7-10 130.
XVIII, 24 81.
XXIII, 34 361.

Ioan., III, 3-5 36.
III, 36 37.
VIII, 1-11 20.
VIII, 42-44 36.
X, 1.8 386.
XI, 41 267.
XI, 43 271.273.
XI, 51 275.
XV, 1 34.
XVII, 9 36.
XX, 19-23 14.15.
XX, 22-23 36.194.283.

Act., V, 1 39.
VIII, 20-23 38.39.
XV, 20 203.
XV, 28.29 185.200-204
XIX, 18 427.

Rom., I, 8 307.
VI 45.
VIII, 9-11 45.
IX, 21 288.
XI, 17-24 45.
XII, 4.5 45.
XIII, 11-14 43.45.
XIV, 4 175.218.223.272.

I Cor., III, 16.17 45.187.
V, 1-13 40.41.42.415.
V, 5 29.175.185.263.
V, 6.9 44.186.
V, 11 187.206.280.
V, 12 175.
VI, 1 175.
VI, 19 45.
VII, 14 46.
VII, 15-24 77.78.
XII, 14 388.
XIII, 4 130.
XIII, 6-8.13 130.
XIII, 11 173.
XV, 32 196.

II Cor., II, 5-11 41.185.415.
II, 8 269.271.

v, 18-20 41.
vi, 14 44.
vi, 16 45.
vii, 9-12 41.42.
xii, 20.21 41.42.

Gal., iii, 1 32.
iii, 26-28 45.
vi, 1 42.408.
vi, 7 175.

Eph., ii, 20 388.
iv, 12-16 45.
v, 7 186.
v, 11 187.
v, 27 45.388.
v, 30 388.

Phil., iii, 2 386.

Col., ii, 18.19 45.
iii, 13 175.

I Thes., iv, 3-7 43.
v, 14 43.

II Thes., iii, 6 186.

I Tim., i, 13 187.
i, 20 43.265.266.
iii, 15 388.
iv, 10 175.
iv, 14 44.
v, 6.11 43.
v, 20-22 43.44

II Tim., i, 6 44.
ii, 20 323.388.
ii, 25.26 44.
iii, 3-9 44.
iv, 2 44.

Tit., iii, 10.11 44.

Heb., ii, 17 31.
iv, 16 31.
v, 11 32.
vi, 4-8 28-32.275.
vi, 9-10 31.
x, 26.27 28-32.
xii, 16.17 28-32.

Iac., iv, 8.9 47.
v, 15.16 47.427.438.

I Pet., iv, 7.8 40.130.
v, 8 40.

II Pet., i, 1 40.
i, 10 78.
ii, 1 40.
ii, 20-22 40.
iii, 9 40.

I Io., i, 7 33.189.
i, 9 33.427.
ii, 15.16 35.
iii, 8-10 35.
iii, 15 36.353.
iv, 4-6 35.
iv, 18 130.
v, 1 35.
v, 16 5.33-37.175.189. 253.394.

II Io., 11 11.

Iud., 22.23 47.

Apoc., i, 17.18 14.
ii 48.145.205.
ii, 5 386.
ii, 6 132.
ii, 20 188.332.
iii, 7 14.
iii, 17 386.
vi, 10 210.
xvii, 1.5.15.16 50.
xviii, 4 44.
xix, 2 50.
xxi, 8 189.206.
xxii, 15 206.

INDEX CONCILIAIRE

Agde (506) can. 15 449.
can. 60 421.

Ancyre (314) can. 1-5 369.
can. 6-9. 16. 17. 19. 20 370.
can. 21 351. 358.
can. 22. 23 358.
can. 24. 25 371.

Arles (314) can. 3-5. 11-14 379.
can. 21-22 379.

Arles (443 ou 452) can. 17 447.
can. 21 419.
can. 22 430.

Carthage (398) can. 32 436.

Carthage (401) can. 11 448.

Elvire (peu après 300) can. 1. 376.
can. 2 359. 376.
can. 3 359. 376. 377. 382.
can. 5 359. 377.
can. 6 359. 376.
can. 7-10. 12-14 377.
can. 16-18. 20-22 377.
can. 30 378.
can. 31 377.
can. 32 444.
can. 33 378.
can. 40 377.
can. 46 378.
can. 47 377. 378.
can. 50. 54-57. 59. 61 378.
can. 63 351. 359. 377.
can. 64-66 377.
can. 67. 69 378.
can. 70-72 377.
can. 73 353. 359. 377. 379.
can. 74 378.
can. 75, 377.
can. 78. 79 378.

Epaone (517) can. 20 421.

Laodicée (343/381) can. 2 450.
can. 7 385.
can. 19 411.

Lerida (524?) can. 4 421.

Lyon (517) can. 6 421.

Néocésarée (314/325) can. 1 371.
can. 4 428.
can. 9. 10 371.

Nicée (325) can. 8 385.
can. 9-11 371.
can. 12 371. 450.
can. 13 5. 358. 371. 372. 381. 444. 453.

Trente, sess. XIV (1551) De paenitentia cap. 1; can. 3 405.
De extrema unctione can. 1 438.

Valence (524) can. 1 421.

INDEX PATRISTIQUE

Abercius 61.

Acta Ioannis 107(16) 132.

Acta Thomae 88.117 132.

Agapios de Mabbug 137.

Ambroise, Ep., LI, 13 417.430
De paenitentia I, 2,5 391.
I, 3,10 391.
I, 10-11, 44-48 34.
I, 16,90 429.
II, 2,7.8 30.
II, 4,24 24.
II, 10,95 85.135.
Pseudo - Ambroise, De paenit., 12 453.

Ambrosiaster, sur II Cor., II 41.

Aphraate, Demonstr., VII, 25 391.

Apollonios, chez Euseb., HE., V, 18, 5-7 246.

Athanase, Ep., IV ad Serapion., 8 372.
10.11 23.276.
13 30.
20 23.
Ep. ad Rufinianum 372.
Ep. heortasticae XIX, 8 411.
Omnia mihi tradita, 6 372.

Augustin, Ep., CXXVIII, 8 431.
Ep. CLIII, 3,7 135.418.434.
Ep., CLVII, 1,3 434.
Ep., CCXXVIII, 8 434.439.
Serm., IX, 11,17 434.
Serm., XLII, 1 434.
Serm., LVI, 7,11 434.
Serm., LXXI, 4,7 392.
5,8 21.
12,20-14,24 24.38.
13,21 25.
Serm., LXXXII, 8,11 431.434.
Serm., CLXXXI, 6,8 433.
Serm., CCXIII, 8 433.
Serm., CCXXXII, 8 418.
Serm., CCCLI, 4,9 435.
Serm., CCCLII, 3,8.9 85.392.435.
De serm. Domini in monte, 1,22,73 35.
De div. quaest. LXXXIII, 26 429.
De baptismo contr. Donat., III, 16,21 439.
V, 23,33 439.447.
De fide et operibus, 19,34 392.430.
26,48 433.
De coniugiis adult., I, 28,35 444.
Enarr. in Ps., LIV, 22 392.
LXVI, 7 434.
Enchiridion, 65,17 431.
Retractation., I, 19, 7 35.
Speculum de Script. sacra 203.
De symb. ad catech., 7-8,15-16 432.434.
Pseudo - Augustin,

QVNT., 102 24.391.392.
Pseudo-Augustin, Serm. CCCXCIII 445.
Pseudo-Barnabé 4,11 209.
16,9 78.
19,12 116.
Basile, Ep. canon., I, can. 2 373.374.
can. 5.6 373.
can. 7 373.392.
can. 11.13 373.
Ep. canon., II, can. 22.32 373.
can. 33 373.374.
can. 34 374.429.
can. 35.44 373.
Ep. canon., III, can. 51 448.
can. 52.54.55 374.
can. 56-60.62.63. 73 373.
can. 74. 374.450.
can. 75.77.78.79. 80 373.
can. 84. 374.
Pseudo-Basile, In Is., 137 34.
297 449.
Calliste, chez Tertullien, Pud., 1,6 1.2.173.174.229. 232.272.
21,7 190. 192.216.
chez Hippolyte, Philos., IX, 12 217.218.219.220. 221.222.223.
chez le Pseudo-Isidore 224.
Canon apostolique 52 364.
62 448.
Carthage (Calendrier de) 300.
Célestin I, Ep. ad epp. Vienn. Narb., 3 382.444.
Césaire d'Arles, inter opp. Aug., Serm. CCLXI, 1 429.
Chronicon paschale 357.
Clément d'Alexandrie, Strom., I, 29,81 115.
II, 1, 3 115.
II, 13, 56.57 74-76. 115. 130. 135.
VI, 15,131 115.
QDS., 35.35. 289.
38.39 130.131.
42 50.130.355.
Clément de Rome, I Cor., inscr. 78.
7,4-7 116.
8,5 117.
46,6 78.
50,5-51,3 117.
51,3 426.
52,1-2 117.426.
57,1-2 117.
61,3 426.
IIe Clementis 7,6 119.
8,1-3 88.119.
8,6 84.119.
9,3 209.
Clementina Homil., VIII, 19 356.
Commodien, Instr., II, XXV 328.
XXIX 328.
Constit. apost., II, 23,1-2 24.
II, 41,1.2 447.
II, 57,14 411.
VIII, 9,11 411.
VIII, 35, 2-36,1 411.
VIII, 38,1.2 411.
Corneille, inter Epp. Cypr. XLIX et L Ad Fabium Antioch., ap. Euseb., VI, 43 318.
VI, 43,10 330.448.
Cyprien, Ad Quirinum Test., III,

28 23.312-315.352.
III, 119 202.
De habitu virg., 2 315.
11 315.
De cathol. Eccl. unit., 4.6.7 309.
13.14 353.
15.19 309.
De lapsis 325-328.
17 314.325.326.345.
18 314. 326.
20-21 326.
23-27 327.
28 328.440.441.
29 314.
35 427.
36 314.328.332.
De dominica orat., 24 315.353.
Ad Fortunatum, 4 313.
Ep., VIII, 2 298.
3 298.349.
IX.X 299.
XI, 1 300.
XII, 1 300.
XV, 1.2 300.
XV, 3 301.343.
XV, 4 301.344.
XVI, 1 301.
XVI, 2 23.301.313.438.
XVI, 3 344.
XVI, 4 302.
XVII, 1 302.
XVII, 2 302.438.
XVIII, 1 302.444.
XVIII, 2 349.
XIX, 1 303.
XIX, 2 303.329.342.
XX, 2 303.
XX, 3 303.315.342.
XXI-XXIV 304.
XXV 304.342.
XXVI-XXVIII 304.
XXIX 305.306.
XXX (Novatien) 305.306.
XXX, 1 307.
XXX, 2 220.307.310.
XXX. 3 307.308.344.
XXX, 4. 308.310.
XXX, 5 308.329.342.
XXX, 6 308.309.416.
XXX, 7 309.349.
XXX, 8 309.445.
XXXI (confesseurs romains) 305.306.
XXXII 305.
XXXIII, 2 305.306.
XXXIV, 1 305.
XXXIV, 3.4 306.
XXXV 305.306.
XXXVI (Novatien) 306.
XXXVI, 1 311.
XXXVI, 2 310.
XXXVI, 4 311.
XXXVIII.XXXIX 248.306.
XXXIX, 3 316.
XL 248.306.
XLIII, 2 321.
XLIII, 3 314.317.
XLIII, 6 321.
XLIV 318.320.321.
XLV 318.321.
XLV, 1.2 321.
XLV, 3 321. 343.
XLVI 318.
XLVII 318.321.
XLVIII 318.320.321.
XLIX (Corneille) 318.319.
XLIX, 2 319.320.332.445.
L (Corneille) 318.320.
L, 1 337.
LI 318.
LI, 1 322.
LII 318.
LII, 1 322.337.
LII. 2.3.4 322.
LIV 318.322.
LIV, 3 323.332.
LIV, 4 318.
LV 318.328-332.
LV, 1-4 329.
LV, 5 300.307.308.319. 329.
LV, 6 329.342.
LV, 7-10 329.
LV, 11 330.337.343
LV, 12 331.
LV, 13 330.383.444.
LV, 14 330.
LV, 15-17 331.

LV, 18 331.445.
LV, 19 331.
LV, 20 315.331.
LV, 21 9.240 - 243.331. 343.
LV, 22 332.
LV, 23 332.340.379.
LV, 24 332.340.416.
LV, 25 332.
LV, 26 330.332.
LV, 27 23.315.332.
LV, 28 332.
LV, 29 332.416.
LVI 333.
LVI, 2 299.
LVI, 3 342.
LVII 318.333.
LVII, 1 314.329.333.403.
LVII, 2-4 334.
LIX 318.335.
LIX, 5 416.
LIX, 6 299.
LIX, 9 335.
LIX, 10 335.337.
LIX, 11 335.
LIX, 13 315.335.
LIX, 14.15 335.
LIX, 16-20 336.
LX 318,337.
LXI, 4 300.416.
LXII, 3 23.
LXIV, 1 336.342.
LXV 336.
LXV, 5 416.
LXVI 338.
LXVI, 3 339.
LXVI, 4 299.
LXVI, 10 339.
LXVII, 1.5.6 337.
LXVII, 9 44.
LXVIII 338.
LXVIII, 1 417.
LXVIII, 2 416.
LXVIII, 3 338.
LXIX, 11 447.
LXX, 2 447.
LXXI, 1 226.
LXXII, 1 447.
LXXII, 2 337.
LXXIII, 6.9.21 447.
LXXVI 341.
LXXIV, 1 226.447.
LXXIV, 7.12 447.
LXXV, 4 (Firmilien) 344.345.

Pseudo-Cyprien, Ad Novatianum 386.387.

Pseudo-Cyprien, De aleatoribus, 10 23.

Damase 379.

Denys d'Alexandrie, ap. Eusèbe, HE., VI, 41,11-13 379.
42,5.6 345.
44,1 346.
44,2-6 345.
44,4 346.
45.46 349.
VII, 2,3 347.
VII, 8 347.
Fragm. ap. Maï 347.
Fragm. ap. Pitra 348.

Denys de Corinthe, ap. Euseb., HE., IV, 23,6 128.

Didachè, 4,14 116.427.
10.16 116.
11.7.8.11 22.
14,1 116.427.
15,3 20.116.

Didascalie d'Addaï, II, 16 451.

Didascalie des douze Apôtres, VI 360-362.
VII 362-364.
X 354.364.
XI 364.

Ephrem 128.

Epiphane, Haer., XLII, 1 120.
XLII, 3 133.
LIX, 1 391.407.
LIX, 2 30.407.
LIX, 5.6.7.9.10 408.

Etienne, pape, ap. Cypr., Ep. LXXIV, 1 226.447.

Eusèbe, HE., III, 23 50.
IV, 23,6 128.
V, 1 8.9.
V, 1,26 248.
V, 1,45-46 124.244.
V, 1,48 248.
V, 2,2-7 244-245.
V, 18,5-7 246.
V, 28 124.
VI, 14,10 252.
VI, 34 356.357.
VI, 36,4 295.
VI, 41,11-13 345.
VI, 42,5-6 346.
VI, 43,1 329.
VI, 44,1 345.
VI, 44,2-6 346.
VI, 44,4 349.
VI, 45 347.
VII, 2,3 447.
VII, 8 347.
VII, 15 356.

Fauste de Riez, Ep. IV 382.392
Serm. III 431.

Firmilien. inter Epp. Cyprian., LXXV 344.345.

Fulgence, De remissione peccat., 23.24 25.

Gélase, De anathematis vinculo, 5 395.

Gennade, De ecclesiasticis dogm., 53 430.

Grégoire d'Elvire, Tr., X 392.

Grégoire de Nazianze, Or. XXXIX, 19 389.390.

Grégoire de Nysse, Ep. canonica 392.
can. 1.2 374.450.
can. 3 374.
can. 4 450.
can. 5.6 375.
can. 7 375.450.
can. 8 375.

Grégoire le Grand, Ep., XI, LXVII 148.

Grégoire Thaumaturge, Ep. canon., can. 1 365.
can. 7 99.357.358.365.
can. 11 365.410.

Hermas, Vis., I, 1 64.
I, 1,3 426.
I, 2,4 98.
I, 3 64.
II 64.
II, 1,3 99.
II, 2,2 101.351.
II, 2,4 106.
II, 2,5 104.
II, 2,6 66.
II, 3,2 98.
II, 3,4 101.
II, 4,1 66.
II, 4,2 67.
II, 4,3 52.67.
II, 5-8 102.
III, 1,5.6 426.
III, 2,7 62.
III, 3,3 57.
III, 3,3-4.1 54.
III, 4,1-6,2 55.
III, 5,1 57.
III, 5,5 57.58.62.
III, 6,1 65.
III, 6,2-7,6 56.
III, 7,1 65.
III, 7,2 65.101.
III, 7,6 57.61.111.
III, 8,4.7 98.
III, 8,9 57.82.104.
III, 8,11 64.
III, 9,1-10 66.
III, 9,5 57.82.104.
III, 9,7 66.
III, 10,7 66.
IV, 2,4 105.
V, 3 66.
Mand., IV, 1,2 71.
IV, 1,4-6 125.
IV, 1,8-11 68.
IV, 1,8 70.71.80.135.
IV, 1,11 75.77.112.

IV, 2	60.
IV, 3	68-86.169.170.
IV, 3,1	68.74.75.106.
IV, 3,2	68.69.71.72.106. 169.
IV, 3,3	69. 71. 72. 106. 149.169.
IV, 3,4	68.69.71.169.
IV, 3,5	69. 71. 77. 106. 169.
IV, 3,6	69.73.80.81.135. 169.
IV, 3,7	69.
IV, 4	69
IV, 4,4	74.106.
IV, 7,7	98.
V, 2,2	68.
VI, 1,1	98.
VIII	98.
IX, 5	81.
IX, 6	80.
X, 3,2	426.
XI, 2	68.101.
XI, 3.4	101.
XII, 1,2	80.81.
XII, 5,2	68.
Sim., II, 5	426.
V, 1,5	98.
V, 6,1-4	68.77.
V, 7,3	72.102.112.
V, 7,4	72.102.
VI, 2,5.6	60.
VI, 2,6-3,6	61.
VI, 3,6	61.62.77.
VI, 4	62.431.
VI, 5	62.
VII, 4	106
VIII	87.88.
VIII, 1,1	76.
VIII, 2,9	98.
VIII, 3,3.5	77.
VIII, 6,3	88.
VIII, 6,4	99.353.
VIII, 6,5	59.80.85.
VIII, 6,6	59.88.98.111.
VIII, 7,2	80.
VIII, 7,3; 8,3	59.111.
VIII, 10,2	80.81.
VIII, 11,1	76.77.
VIII, 11,1-4	88.
IX	89.90.
IX, 1,2.3	94.
IX, 4,3.5	91.
IX, 4,6-8	95.
IX, 5,1	104.
IX, 5,3	95.
IX, 6,4-5.8	95.
IX, 7-9	95.
IX, 7,1	94.95.105.
IX, 7,2	98.
IX, 8,3	94.95.
IX, 8,5.6.7	94.
IX, 9,4	94.
IX, 9,5	94.96.
IX, 12,1.4	94.
IX, 13,1-14,2	91.
IX, 13,1.3.6.9	94.
IX, 14,2	94.104.
IX, 14,3	92.
IX, 14,5	76.
IX, 15,2	98.
IX, 16,5	94.
IX, 17	96.
IX, 17,4	76.
IX, 17,5	94.
IX, 18,1-4	92.
IX, 18,3	94.95.
IX, 18,4	94.
IX, 19	82.92.
IX, 19-29	93.
IX, 19,1	99.353.
IX, 20,2	80.81.
IX, 20,3	80.
IX, 21,3	101.
IX, 22,3	94.
IX, 23,3	81.95.
IX, 23,4	68.77.426.
IX, 26	100.
IX, 26,6	101.
IX, 27,1.2	107.
IX, 28,8	68.77.
IX, 30,1	94.
IX, 30,5	95.
IX, 31,1.2	95.
IX, 31,5.6	107.
IX, 32,1	82.107.
IX, 33,2.3	96.
IX, 23,3	98.
X	101.354.
X, 4,4	82.

Hilaire, In Mt., I. XII, 17 23.

Hippolyte, Philosophumena, IX, 12 217.218.219-227. 271. 317. 351. 448.
IX, 13 133.
Fragm. sur le Pentateuque 232.
Sur Prov., xxx, 15 229.
Chez Eusèbe, HE., V, 28 124.
Pseudo-Hippolyte, canons 71.74.75 355.

Ignace d'Antioche, Eph., 10,1 117.
Eph., 19, 3 118.
Rom., 4,1; 5,1.2 117.
Philad., 3,1.2 117.
7,2 209.
8,1 20.117.

Innocent I, Ep. II, 9, ad Victricium.. 385.
II, 14 430.449.
Ep. VI, ad Exsuperium 380.381.
Ep. XVII, 3, ad Rufum 385.448.
Ep. XXIV, ad Alexandrum 447.
Ep. XXV, ad Decentium 442.444.450.

Irénée, Adv. haer., I, 6,3 121.208.
I, 10,1 123.
I, 13,5 121.427.
I, 13,7 121.
I, 21 132.
III, 3,4 121.
III, 4,3 120.
III, 11,9 22.
III, 12,14 202.
III, 14,14 121.
III, 23,3 123.
III, 24,2 19.
IV, 20,2 115.
IV, 27 122.
IV, 27,3 123.
IV, 36,4 124.
IV, 40,1 123.
V, 11,1 123.
V, 26,2 123.
Εἰς ἐπίδειξιν, 7 124.

Jean Chrysostome, De sacerdotio, II, 3.4 431.
In Gen., Hom., XXX, 1-5 441.
In Mt., Hom., XLI (XLII), 2 24.
In II Cor., II 41.
In Heb., Hom., IX, 2.3 30.
Hom., XX, 1 30.
Hom., XXXI, 2 30.85.
Au concile du Chêne 135.453.

Jérôme, Ep. LXXVII, 4 418.430.
Ep. LXXXIV, 10 295.
De vir. ill., 61 252.
Adv. Iovinianum, II, 3 30.
Tract. de Ps. CXV 391.

Justin, II Ap., 2 125.
Dial. cum Tryphone, 44 84.126
47 84.125.
134 16.
141 84.126.

Lactance, Div. Inst., IV, 30 384.
VI, 13 384.
VI, 20 210.351.356.
VI, 24 384.

Léon le Grand, Ep., X, 8 450.
CVIII 382.
CLIX, 8 450.
CLXVII, inq. 2 448.
inq. 19 392.
CLXVIII, 2 442.
Serm., LXXV, 4 25.
LXXVI, 4 25.

Liber Pontificalis, sur Calliste 1.220.

sur Marcel et Eusèbe 379.380.

Libérien (Catalogue) 319.

Lyon[Confesseur de], Eus., HE., V, 1 8.9.
1,45.46 124.244
2,2-7 244-246

Méthode, Convivium X virginum 367.
Conv., x, 1 368.
I Resurr., 11 368.
II Resur., 5 367.
De lepra, 6,7-9 441.
6,9 432.
7,4-7 368.
8 445.
10 368.
10,3 367.
Fragm., adv. Porphyr. 368.

Minucius Felix, Octavius, 30,6 202.

Muratorianum 52.115.232.

Novatien, inter Epp. Cyprian., xxx et xxxvi:

Origène, Periarchon, I, 3,3 115.
I, 6,1-3 288.
II, 1,5 115.
III, 1,11 280.
III, 1,13 (12) 286.287.
III, 1,17 (18) 287.
III, 1,21-24(20-22) 287.
III, 1,23 (22) 288.
III, 2,4 115.
III, 6,6.9 288.
IV, 2,4 (11) 67.115.
De oratione, 14,2,6 284.
28 254.293.355.
28,8-10 283.284.
28,9 253.
28,10 253-256.
Exhort. ad martyr., 30 289.
Contra Celsum, III, 51 255.292.
III, 71 263.292.
IV, 70 280.
In Gen., Hom., II, 3 272.
Hom., VI, 6 268.
Hom., VI, 9 355.
In Lev., Hom., II, 4 260.438.
Hom., III, 4 267.440.
Hom., VIII, 10 265.449.
Hom., IX, 8 261.
Hom., XV, 2 290.
Hom., XV, 3 135.290.291.432.
In Num., Hom., X, 1 264.432.
In Ios., Hom., VII, 6 278.
Hom., XXI, 1 282.448.
In Iud., Hom., II, 5 265.
In Ps., XXXI, selecta 262.
In Ps., XXXVI-XXXVII 261.271.
In Ps., XXXVI, Hom., I, 5 261.
Hom., II, 1 262.
In Ps., XXXVII, Hom., I, 1 105.264.269.271.431.
Hom., II, 1 267.
Hom., II, 6 278.428.449.
In Cant., l. II 262.
In Ierem., Hom., XII, 5 280.291.
Hom., XX (XIX), 4 84.
Hom., XX (XIX), 9 62.270.
Hom., XXI, 12 263.
Fragm., 37 263.
Fragm., 48 265.
In Ezech., Hom., III, 8 269.279,
Hom., X, 1 266.
In Matt., t. X, 2 272.
t. XII, 14 282.
t. XIII, 30 279-281.292.351.355.
t. XIII, 31 282.
t. XVI, 22 272.
ser., 89 427.448.
ser., 114 274.
In Luc., Hom., VII 272.
Hom., XVII 272.279.440.
In Io., l. I, 2 (4) 276.
I, 16 288.

II, 11 (6) 23.276.
VI, 2 (1) 276.
XXVIII, 6 (5) 267.
XXVIII, 7 (6) 267.273.
XXVIII, 15 (13) 275.
Fragm. 79 267.
In Rom., l. IX, 36 272.
In Apoc., schol., 17 (?) 263.
Fragm. ap. Athanas., Ep. IV Serap., 10 23.276.
Pseudo - Origène, Adamantius, IV 356
Pacien, Ad Sympronian., Ep., I, 5 85.
Ep., III. 387-389.
Ep., III, 15 24.
Ep., III, 16 31.
Paraenesis ad paenit., 4.5 392.
Paulin, Vita Ambrosii, 24 417.430.
Pierre d'Alexandrie, Ep. canon., can. 1-7 366.
can. 8.9 367.
can. 10 367.448.
can. 11.12 367.
can. 14 248.367.
Polycarpe, Phil., 6, 1.2 118.
11,1-4 118.
Pseudo - Primasius, sur II Cor., II 41.
Rufin, HE., II, 18 417.
Sirice, Ep., I, ad Himerium, 1, 2 385.
5,6 135.380.418.
14,18 418.
Socrate, HE., IV, 28 393.394.
V, 19 390.
VI, 21 135.453.
Sozomène, HE., VII, 16 390.419.420.
Statuta Ecclesiae antiqua, 76-78 445.
Tertullien, Ad martyras, 1 159.236.247.
Apologeticum, 2 200.206.
9 201.
37 356.
39 159.236.412.445.
41 222.
De spectaculis, 3 206.
19 210.
20 206.
De praescriptione, 30 120.
41 412.
42 159.
De oratione, 2 159.
5 210.
7.9. 427.433.
16 86.233.
23 427.433.
De baptismo 137.164.
6 159.195.
8 159.
10 210.
15 84.188.
20 159.229
De patientia, 12 154.155.
13 166.427.
De paenitentia, 1-4 138.
4,2 147.186.
4,3 147.
5-6 139.427.
6,6 156.
6,10 159.
6,17 163.164.
7,1 86.140.146.169.170.427.
7,2 86.140.146.169.170.199.
7,3 86.140.146.170.199.
7.4.5.6 86.140.146.170.
7,7.8 86.140.146.170.
7,9 86.140.146.154.169.170.
7,10 86.140.147.148.169.170.412.
7,11-14 86.140.147.148.

8,1 141.154.156.166. 188.427.
8,2 141.156.188.
8,4 141.160.181.
8,5 141.182.
8,6-7 182.
8,8-9 154.182.
9,1-3 141.156.427.
9,4 141.248.
9,6 141.156.163.
10,1 141.156.414.
10,5 157.
10,6 157.160.214.
10,8 142.156.158.445.
11 142.
12 8.142.
12,7 160.166.
12,9 147.160.167.
I De cultu feminarum, 1 427.
II De cultu feminarum, 1 209.
13 229.
II Adv. Marcionem, 25 167.
IV Adv. Marcionem, 9 206.
19 272.
De anima, 8.9.55 210.
De carne Christi, 7 272.
De carnis resurrectione, 25.28.39 210.
De exhortatione castitatis, 7 221.448.
De corona, 1 356.
Scorpiace, 12 210.
De idololatria, 1 206.221.
24 220.
De fuga, 1 222.
11 248.
Adv. Praxean, 1 173.222.
De monogamia, 5 201.
12 224.448.
De ieiunio, 3 427.
15 223.
17 179.236.
De pudicitia, 1,1 172.
1.6 1.2.173.174.229. 232.272.405.
1,10 173.175.239.
1,11 173.
1,12 173.216.
1,14 173.
1,16.18.19 213.
1,21 213.413.
2 175.
2,2 223.
2,3 186.
2,4 213.
2,10 209.
3,1 176.
3,2 176.231.
3,3 176.210.213
3,4 176.213.
3,5 176.213.216.237. 414.
3,6 216.
4 181.
4,5 370.414.
5 181.198.239.414.
5,14 414.
6 181.
6,6-11 198.199.
6,8 212.213.351.
6,11 213.
6,17 209.
6,18 213.
7,1 181.212.
7,3 212.
7,10 182.
7,12.13.17 212.
8,1.3 182.
8,4 182.212.
8,9 212.
9,1 182.427.
9,9 182.199.200.
9,10 182.183.190.200.
9,11 183.199.200.
9,19 212.213.
9,21 212.
10,1 183.
10,8 186.
10,9.10 233.234.
10,11 200.233.234.
10,12 86.184.230.235.
10,13 184.
11 184.
12 185.
12,3-11 200-204.

12,7 213.
12,11 209-213.235.237. 272.
13 185.427.
13,1 212.
13,7 229.243.415.
13,8 213.
13,20 22.
14 185.
14,16 415.
14,25 213.
14,27 212.
15 185.
15,2 213.415.
15,5 209.
15,6 212.
15,7 209.
16,1.2. 185.209.
16,3 208.
16,4.8.10.11 209.
16,14 213.
16,17 212.
16,23 213.
17,18 186.
18,9 44.
18,12 213.
18,13 186.187.209.
18,14-17 187.
18,18 187.213.216.437.
19,1-4 188.
19,6 189.212.216.237.
19,10-26 189.
19,14-26 205.206.
19,23 437.
20 189.
20,1 209.213.
20,2 86.
21 189-195.
21,1 193.216.
21,2 193.209.210.216.
21,3 193.213.
21,5 193.
21,6 193.213.
21,7 190.192.216.
21,8.9 192.
21,12 212.
21,14 194.
21,15 209.213.
21,16 194.195.214.216.
21,17 193.195.214.216.
22 9.196.236.
22,1 244.
22,2 213.
22,4 216.248.
22,6 212.
22,11 213.330.415.
22,12 186.330.415.
22,13-15 330.

Pseudo - Tertullien, Adv. omn. haer., 6 120.

Théodoret, Ep., LXXVII 393.
Haer. fab., III, 6 393.
Sur II Cor., II 41.

Théognoste, fragm. ap. Athan., Ep. Serap., IV, 11 23.

Théophile d'Antioche, Ad Autol., II, 26 129.

Victor de Cartenna(?) = Ps. Ambr., De paen., 12 153.

Victorin de Pettau, In Apoc., II, 6 132.

Vigile, Ep., III 117.

INDEX DES MOTS GRECS

Ἀβασανίστως, 285.
Ἀκρόασις, 365, 414.
Ἁμαρτία πρὸς θάνατον, 33, 253, 267, 285.
Ἄνίατα τῶν ἁμαρτημάτων, 284, 285.
Ἀνταπόδοσις, 278.
Ἀπόγνωσις, 130, 384.
Ἀποκατάστασις, sens juridique, 162; sens cosmique, 287, 288.
Ἀπόλυσις, 411.
Ἀπολύτρωσις, 132.
Ἀποστάται, 99, 123, 273, 353.
Ἄφεσις, 24, 26, 72, 74, 75, 84, 106, 149, 276, 277, 278.
Ἀφιέναι, 22, 85, 106, 117, 118, 284, 285.
Βλάσφημοι, 100, 353.
Δεξιοῦσθαι, 129.
Δεσμός, 117, 118.
Διψυχία, δίψυχοι, 60, 101.
Δοῦλοι Θεοῦ, 68, 205.
Δυσκόλως, 80, 81.
Ἐγκράτεια, 98, 99, 406, 407.
Ἐξουσία, 77, 106, 112, 284.
Ἐπάνοδος, 406, 407, 408.
Ἐπιτριδή, 280, 292.
Ἐφόδιον, 5, 444.
Θλῖψις, 77.
Ἴασις, 74, 112, 406, 408.
Καταλλαγή, 41.
Κλῆρος, 248.
Κλῆσις, 73-79, 406-408.
Κοινωνεῖν ἁμαρτίαις, 44.
Κοινωνία, 317, 330, 365, 384.
Λύειν, 117, 245, 246, 285.
Μέθεξις, 365, 414.
Μεταμέλεια, 406, 407.
Μετάνοια, 66, 71, 72, 74, 75, 80, 149, 406-408.
Προδόται, 99, 100, 353.
Πρόσκλαυσις, 365, 370, 414.
Πρωτοκαθεδρῖται, 66.
Συγγνώμη, 75, 276.
Σύστασις, 365, 414.
Σφραγίς, 64, 88, 94.
Σωφρονιστής, 432.
Τόπος ἔκδηλος (μετανοούντων), 419, 120.
Τόπος ἐλάττων, 57.
Ὑποκριταί, 85.
Ὑπόπτωσις, 365, 414.
Χειμαζόμενοι, 370, 412.
Χειρῶν ἐπίθεσις, 43, 44.

INDEX DES MOTS LATINS

Absolvere, 156, 158, 160, 163-166, 212.
Actio paenitentiae, 434, 439.
Apostatae, 182, 183, 212.
Benedictus, 229.
Blasphemia, blasphemi, 22, 182.
Capitalia delicta, 206.
Communicatio, 176, 177, 376.
Communio, 376.
Confessor, 244-246, 300.

Correptionum medicamenta, 433, 434, 435, 437.
Delator, 353.
Disciplina, 193, 249, 250.
Episcopus episcoporum, 229.
Exomologesis, 120, 121, 141, 163-167, 427-430.
Foris, 414, 416.
Fraus, 205, 206.
Ianua ignoscentiae, 148.
Indulgere, 213.
Lapsi, 296, 298, 300, 325-328.
Libellatici, 324.
Libelli, 301-304 (confesseurs); 324 (apostasie).
Limen Ecclesiae, 149, 409-421.
Manentia peccata, 34.
Martyr, 244-246, 248, 300.
Negatio, 206.
Oratione (abluimur), 432-435.
Paenitentia, 138.
Paenitentia plena, 329.
Paenitentiae locus, 418.
Papa, 229, 304.
Pax, 176-178, 196, 213, 330, 415.
Peccatum ad mortem, 35.
Peremptorium (edictum), 229.
Pontifex maximus, 229.
Postliminium, 415.
Potestas, 193, 194, 196, 249, 250.
Psychici, 172, 173.
Publicatio, 413, 414.
Reconciliatio, 212.
Restitutio, 162, 212, 213.
Restitutus peccator, 160-162.
Sacramentum, 309.
Sacrificati, 324, 327.
Satisfactio, 156, 385, 435.
Severitas antiqua, 307, 316.
Stantes, 104, 342.
Subvenire lapso, 330.
Temperamentum, 309.
Templum Dei, 206, 209-210, 315.
Venia, 213.
Vestibulum (Ecclesiae), 148, 412, 413.
Vsurpare, 192.

INDEX ANALYTIQUE

Absolution. — 156-158, 190-196, 213, 282, 333, 361-363, 368, 432-440. — Sa place, 439.

Acteurs. — 379.

Adam. — Sa pénitence, 160, 167, 168.

Adultère. — 2, 68, 125, 155, 173, 268, 315, 413. Comparé à l'apostasie, 196, 330; à l'homicide, 356. — Absous par S. Cyprien, 240-243; 315.

Ambroise (**S.**). — Sur péché contre le Saint-Esprit, 24; doctrine d'Heb., 30; de I Io., 34; pénitence unique, 85, 135; Théodose, 417, 430.

Ambrosiaster. — 25, 41, 391.

Ancyre (concile d'). — 368-371.

Ange du châtiment. — Chez Hermas, 60, 61.

Apostasie. — Selon Hermas, 65, 99, 100, 101, 353; selon S. Irénée, 123; selon Origène, 273; selon S. Basile, 373; canons d'Ancyre, 369, 370; de Nicée, 371; d'Elvire, 377-378; d'Arles, 379. Voir ἀποστάται, *Apostatae, Lapsi, Negatio*. — Cf. *Idolâtrie*.

Apôtres. — 13-51.

Arche de Noé. — Figure de l'Église, 159, 218, 220, 221, 272.

Athanase (**S.**). — Péché contre le Saint-Esprit, 23, 372; traitement des hérétiques, 372; ministère pascal, 441.

Augustin (**S.**). — Péché contre le Saint-Esprit, 21, 24; péché irrémissible, 35, 38; économie de la pénitence, 85, 135, 392; rapprochement avec Origène, 429; 3 modes de rémission, 432-439.

Aumône. — 434.

Babylas (**S.**). — 357.

Babylone. — Sens allégorique, 263.

Baptême. — Comparé à la pénitence, chez Hermas, 68-80; Justin, 84; Tertullien, 84, 138-142; Hippolyte, 218, 225, 226; Origène, 260; Épiphane, 406-408. Baptême des hérétiques, 188, 226, 312.

Basile (**S.**). — Doctrine sur la pénitence, 373-374, 450.

Bestialité. — 370, 375.

Blasphème de l'Esprit-Saint. — 21-28.

Calliste. — Son nom, 1; son édit, 1, 2, 3. Ses revendications, 190, 192, 196. Réquisitoire d'Hippolyte, 217, 218. Souvenir de Calliste, 219, 220, 317. Caractère, selon Tertullien, 233, 234; selon Hippolyte, 235. Portée de son initiative, 228-251. Conclusions sur l'édit, 243, 250, 251, 396-405.

Carthage. — (Évêque de), mis en cause par Tertullien (?), 229, 243.

Catéchumènes. — Chez Hermas, 64. *Missa catechumenorum*, 409 sqq.
Cathares. — Cf. *Novatiens.*
Celerinus. — Confesseur, 304, 306, 316.
Célestin (S.). — 382, 444.
Cerdon. — 120.
Charismes. — Leur rôle selon le montanisme, 192-196, 214-216, 249, 250; selon Origène, 282, 289.
Christ mystique. — 45, 142, 157, 159, 214.
Clément d'Alexandrie. — S. Jean et l'homicide, 50, 130. Commentaire d'Hermas, 74-76. — Doctrine de la pénitence, 130, 131, 135, 289.
Clément de Rome (S.). — Chez Hermas, 52, 67. Ep. aux Corinthiens, 116, 117.
Clementis II[a]. — 119.
Clercs déchus. — 224, 337, 367, 371, 373, 377-379, 448.
Cochers. — 379.
Conciles. — A Carthage, pour la réconciliation des *sacrificati*, 329, 333; à Rome, sous Corneille, 329. Rôle des conciles chez saint Cyprien, 342. — Index conciliaire.
Confesseurs de la foi. — 244-246, 300, 304-306, 322, 323.
Confession (Ministère de la). — 278, 279, 440-443.
Confirmation, et réconciliation de pénitents. — 446-448.
Constitutions apostoliques. — Péché contre le Saint-Esprit, 24. Doctrine de la pénitence, 411, 447.
Corneille (S.). — Relations avec saint Cyprien, 318-349. Son caractère, 329.
Correction fraternelle. — 20, 43, 44, 269, 271, 279-281, 433-435.
Cyprien (S.). — Péché contre le Saint-Esprit, 23. Attitude dans la persécution, 298, 299. Au sujet de l'intercession des martyrs, 301-304. Doctrine sur la pénitence, 312-315. *De catholicae Ecclesiae unitate; De lapsis*, 323. Réconciliation des *sacrificati*, 333. Jugement sur Novatien, 340. Relations avec la papauté, 341. Esprit traditionnel, 343-344. Invoqué par Pacien, 389. Sur la confession, 441.
Damase (S.). — 379.
Dèce (Persécution de). — 297-349.
Décrétales pseudoisidoriennes. — 224.
Délateurs. — 99, 100, 353, 377.
Denys d'Alexandrie. — Disciple d'Origène, 296. Réconciliation des *lapsi*, 345-349.
Denys de Corinthe. — 128, 129.
Déserteurs. — 379.
Diacre. — Ministre extraordinaire de la pénitence, 303.
Didachè. — Péché contre le Saint-Esprit, 22. Doctrine de la pénitence, 20, 116, 427.
Didascalie. — 360-364.
Digami. — 174, 224, 272, 370, 413.
Digeste. — 162, 225, 229.
Dioclétien. — Persécution, 379.
Discrétion. — Rôle essentiel dans l'administration de la pénitence, 84, 85, 284-293, 449-451.
Divination. — 101, 371, 374.
Donatistes. — 387.
Église. — Organisme du salut, corps mystique du Christ, 16, 20, 45, 142, 157, 159, 214. Rôle chez Hermas, 55-57, 65-67, 94-97. Concept trinitaire, 159, 195. Rôle chez Origène. 264-267. L'Église des saints, 29, 45, 46. Atta-

ques de Tertullien montaniste, l'Église-Esprit, 190-196, 214, 215.
Elchasaïtes. — 133, 226.
Elvire (Concile d'). — 359, 376-379.
Encratisme. — Chez Hermas, 97-99. Chez Tatien, 127. Divers types, 131.
Enfants. — 449.
Ephrem (**S.**). — 19, 127, 128.
Épiphane (**S.**). — Sur la doctrine d'Heb., 30. Sur Marcion, 120, 133. Sur Novatien, 391; 406-408 (comparaison avec Hermas).
Épiscopat. — Concept catholique et montaniste, 193-195. Épiscopat africain au temps de saint Cyprien, 241, 242, 297, 339.
Esprit-Saint. — Blasphème de l'Esprit, 21-28.
Étienne (**S.**), **pape.** — Baptême des hérétiques, 226, 447. Intervention en Espagne, 337.
Eusèbe (**S.**), **pape.** — 379.
Eusèbe de Césarée. — Sur Matt., XXVIII, 19, p. 19. — Voir index patristique.
Évangile. — Doctrine de la rémission des péchés, 12-20.
Évariste. — Schismatique, 320, 337, évêque déchu.
Évêque. — Pouvoir d'absoudre, 213. Voir *Absolution; Épiscopat.* Évêques prévaricateurs, 224.
Excommunication. — 41, 43, 120, 121, 159, 265, 266, 269, 412, 418, 419. Suppose publicité de la faute, 427, 428, 448, 449.
Exomologèse. — 121, 134, 141, 143, 163-167, 300, 426-430.
Extrême-onction. — 438.
Fabien (**S.**), pape. — 295, 298.
Fabiola. — 418, 430.
Fabius d'Antioche. — 318, 330, 345, 360.
Fauste de Riez. — 382, 392, 431.
Faux témoignage. — 206, 378, 379.
Félicissime. — Schismatique, 321, 335.
Fils de Dieu et fils du diable, selon saint Jean. — 35-37.
Fils de Dieu, chez Hermas. — 90, 91, 94, 105.
Firmilien. — Disciple d'Origène, 296. Correspondant de saint Cyprien, 344, 345.
Flamines chrétiens — 359, 376, 377, 378.
Florentius Puppianus. — 338, 340.
Florinus. — 137.
For interne et for externe. — 443.
Fornication. — 2, 173, 182, 205, 229, 272, 413.
Fortunatianus. — Évêque déchu, 336.
Fortunatus. — Évêque uni à Cyprien, 320.
Fortunatus. — Schismatique, 335.
Gaïus de Dida. — 306.
Gallus. — (Trebonius), persécuteur, 333, 340.
Gélase (**S.**), pape. — 394, 395.
Gnostiques. — 120-123, 131, 133, 263, 287.
Grégoire de Nysse (**S.**). — Doctrine sur la pénitence, 374, 375, 450.
Grégoire le Grand (**S.**). — 448.
Grégoire Thaumaturge (**S.**). — Disciple d'Origène, 296. Doctrine sur la pénitence, 357, 358, 365, 410.
Héli et ses fils. — 284, 285.
Hérésie. — 22, 124, 129, 188, 372, 373, 377, 385, 386, 445-448.
Hermas. — Influence qu'on lui a prêtée, 8. L'homme et l'œuvre, 52, 53. Allégorie de la tour, 54-67, 89-96. L'Église, la hiérarchie,

57-67. La seconde pénitence, 68-80. Caractère propre des Commandements, 82-83. Antinomies apparentes dans le IIIe commandement, 83. Économie de la prédication, 84, 85. Commentaire par Clément, 74-76. Comparaison avec Tertullien, 86, 169, 170. Parallélisme avec Épiphane, 406-408. Allégorie des rameaux, 87-88. Allégorie des montagnes, 89-97. Quel encratisme, 98-99. Pardon divin offert à tous, 97-104. Inspiration essentiellement ecclésiastique, 104-108. Portée du livre, 112, 113. Influence réelle, 115. Jugements de Tertullien, 86, 184, 208, 230; d'Origène, 271.

Hilaire (S.). — Péché contre le Saint-Esprit, 23.

Hippolyte (S.). — Auteur des *Philosophumena*, 2, 3. Son schisme, 217; réquisitoire contre Calliste, 217, 218. Examen de ce réquisitoire, 218-227. Accord partiel avec Tertullien, 228-229. Désaccord, 230-231. Discussion de ces témoignages, 231-243.

Homicide. — Synthèse de tous péchés, selon saint Jean, 36. Meurtrier réconcilié par saint Jean, 50, 130, 355. Homicide chez Hermas, 99-101, 353, 354. Sans rémission selon Tertullien montaniste, 201-204, 359. Calliste et l'infanticide, 218, 225. L'homicide chez Origène, 268, 269, 280, 355. Péché contre Dieu, 209, 210, 315, 352. Traitement de l'homicide dans l'ancienne Église, 350-360. Canons d'Ancyre, 351, 358. Saint Cyprien, 353. Canons d'Elvire, 351, 353, 358, 376. Didascalie des Apôtres, 354. Canons d'Hippolyte, 355; Lactance et Adamantius, 356; Homélie clémentine, 356; saint Grégoire Thaumaturge, 357, 365; saint Basile, 373; saint Grégoire de Nysse, 375.

Idolâtrie. — Le plus grand péché, selon Const. Ap., 24; synthèse de toute iniquité, selon Tertullien, 206, 221 (idolâtrie au sens large); variétés, cf. *Apostasie*, *Divination*. S. Grégoire de Nysse, 374; canons d'Elvire, 376-378.

Ignace d'Antioche (S.). — 20, 117, 118.

Impénitence finale. — Seule cause efficace de damnation, 25-38.

Imposition des mains. — En saint Paul, 43, 44; Tertullien, 44; saint Cyprien, 300, 303. Diverses sortes, 382, 383, 438. Réconciliation des pénitents, 436, 438, 439. Hérétiques, 445-458.

Impudiques. — Catégories selon Tertullien, 205, 206, 370. Concile d'Ancyre, 370; d'Elvire, 377, 378. Saint Basile, 373; saint Grégoire de Nysse, 375.

Incestueux de Corinthe. — 41, 42, 185, 266, 415.

Infanticide. — 218, 225, 280, 351, 358, 359, 374, 377.

Innocent Ier (S.). — Lettre à Exupère, 380-382. Autres, 385, 430, 442, 444, 447-450.

Irénée (S.). — Témoin du *Tu es Petrus*, 19. Péché contre le Saint-Esprit, 22. Sur Hermas, 115. Sur divers hérétiques, 120-124, 132. Décret apostolique, 202. Trois péchés capitaux, 208. Exomologèse, 120, 121, 427.

Irrégularités des clercs. — 371, 378.

Irrémissibles (Péchés). — Selon le N.T., 21-38. Inconnus aux catholiques selon Tertullien, 152-154 et 175-177. Thèse montaniste, 178, 179, 197-208, 234-235. Position d'Origène, 252-296.

Jean (**S.**), apôtre. — Doctrine des péchés mortels, 33-38. Homicide réconcilié, 50. Interprétation de Tertullien montaniste, 188, 189.

Jean Chrysostome (**S.**). — Péché contre le Saint-Esprit, 24. Doctrine d'Heb., 30, 85. Ministère de la pénitence 390, 431, 441. Réitération de la pénitence, 135, 453.

Jérôme (**S.**). — Doctrine d'Heb., 30. Doctrine de Novatien, 391. Pénitence de Fabiola, 418, 430.

Jeûne. — 141, 434.

Jeunes gens. — 449.

Jézabel (prophétesse). — 48, 49, 188, 189, 205, 237, 263.

Joueurs. — 378.

Jugement pénitentiel. — 143, 144, 156-168.

Justin (**S.**). — Unique voie du salut, 84, 125, 126. Ἀποκατάστασις, 162.

Lactance. — Sur l'homicide, 210, 351, 356. L'administration de la pénitence, caractéristique de de l'Église catholique, 384.

Lapsi. — Cf. *Apostasie*. *Lapsi* au temps de Dèce, p. 297-349. Tradition relative aux *Lapsi*, 316, 317.

Lazare au tombeau. — Chez Origène, 267, 273, 275; chez saint Augustin, 435.

Léon le Grand (**S.**). — Péché contre le Saint-Esprit, 25. Assistance des moribonds, 382. Secret sacramentel, 442. Traitement des clercs, 448. Discrétion convenable, 450.

Lépreux. — 370.

Libellatiques. — 324, 327, 330, 331, 337, 339.

Licinius. — Persécution, 371.

Lucien. — Confesseur, 304.

Lyon (Confesseurs de). — 124, 244-246.

Magie. — 371, 376.

Marcel (**S.**), pape. — 379.

Marcien d'Arles. — 338.

Marcion. — 99, 120, 121.

Mariage. — Initiative de Calliste, 218, 224, 225. Secondes noces, cf. *Digami*. Mariages avec des infidèles, 377, 379.

Martyre. — Vaut un second baptême, 117, 248, 261, 303, 325, 334.

Martyrs. — Leur rôle prétendu, 8, 9. Grief de Tertullien, 196. Intervention des martyrs dans l'administration de la pénitence, 244-250. Martyrs montanistes, 246, 247, 249, 250. Sentiment d'Origène, 289.

Maxime. — Renégat, chez Hermas, 101.

Maxime. — Prêtre romain, sous Corneille, 319, 320, 322, 335.

Maxime. — Prêtre africain, schismatique opiniâtre, 335, 337.

Maximin. — Persécution, 316.

Médecins des âmes. — 156, 157, 278, 279, 434, 435, 441.

Méthode (**S.**). — Doctrine de la pénitence; confession, 367, 368, 432, 441.

Ministère sacerdotal. — Voilé, chez Hermas, 105. Commentaire d'Origène, 271. Son extension, dans l'ancienne Église, 431, 432; cf. 433-455.

Missa catechumenorum. — 409.

Missa paenitentium. — Orient, 410, 411; Occident, 411-421.

Moïse. — Prêtre romain, 319.
Monde. — Réprouvé, 35, 36.
Montagnes. — Allégorie, chez Hermas, 92-94, 96, 97.
Montanisme. — Comparé à l'Église, par Funk, 10; par Rolffs, 154. Sa doctrine, en matière de pénitence, 174-177; son ecclésiologie, 190-196; aboutissement, 214-216. Prophètes et martyrs, 246-250. Cf. *Charismes*. Alliance avec le Novatianisme, 394.
Moribonds (Traitement des). — Selon saint Cyprien, 299, 312, 339, 340; Novatien catholique, 310; saint Corneille, 330; saint Denys d'Alexandrie, 347-349; conc. de Nicée, 370, 371; conc. d'Arles, 379; saint Sirice, 380; saint Innocent, 380, 381; saint Célestin, saint Léon, 382; Fauste de Riez, 382. Résumé, 382-384; 443-445.
Nabuchodonosor. — 160, 166, 167.
Natalis. — 124.
Nectaire. — 390, 451.
Néocésarée (Concile de). — 368, 371.
Nicée (Concile de). — 358, 368, 371, 384, 385, 450.
Nicolaïtes. — 132, 188.
Novat. — 320, 322.
Novatien. — 23. Débuts catholiques, 305-312; auteur des Epp. Cyprian., xxx, p. 306, 307; xxxvi, p. 310. Schisme, 318-322. Novatien et Novat, 340. Lettre de Denys d'Alexandrie, 347. Cf. *Novatiens*.
Novatiens. — 28, 29, 33. Derniers novatiens, 384-395.
Numidicus. — Confesseur et prêtre de Carthage, 306.
Occident. — Aux IIIe et IVe s., 376-384.
Orient. — Aux IIIe et IVe s., 360-375.
Origène. — Péché contre le Saint-Esprit, 23, 275-277, 288, 289. Sur Hermas, 52, 67, 105, 271. Doctrine des péchés irrémissibles, 252-296. Chronologie de ses œuvres, 257-260, 294, 295. Évolution dans la question de la pénitence? 253-256, 288-296. Sept voies pour la rémission des péchés, 260-261. Origène et Hippolyte, 252, 271-272, 295. Origène et Tertullien, 271, 272, 295. Origène et Calliste, 252-254, 294, 295. Origène et le pape Fabien, 295. Disciples d'Origène, 296. Origène et saint Augustin, 429, 431, 432. Ce qu'est un saint, 432.
Osius. — 379.
Pacien (S.). — Péché contre le Saint-Esprit, 24. Doctrine de saint Jean, 34. Esprit de sa prédication, 85. Ep. III *ad Sympronianum*, 387-389.
Paraclet. — 173, 174, 179, 190-195, 216, 249.
Parousie. — 57, 103, 104.
Pasteur (chez Hermas). — 54, 60, 61, 68, 87-90, 95, 96, 105-107.
Pasteur (Le bon). — 184, 386, 387.
Paul (S.). — Doctrine de la rémission des péchés, 40-46. Selon Tertullien montaniste, 185-187.
Péché contre Dieu. — Selon Tertullien, 208-211; Origène, 275-277, 288, 289; saint Cyprien, 312-315, 352.
Pédérastes. — 224, 377.
Pénitence publique. — Ne se

réitère pas, 134, 135, 453. Pénitence et baptême, 68-80, 138-142, 406-408. Deux planches de salut, 138, 142, 157. Élément privé dans l'ancienne pénitence, 422-455.

Pénitenciers (prêtres). — 379-380.

Pénitents (condition des). — 383. Cf. *Missa paenitentium.*

Philippe, empereur. — 356, 357.

Philosophumena. — 2, 3, 217-227.

Pierre (S.). — Investiture, 13-16. Sa pratique, 38-40. Privilège de Pierre, concept catholique et concept montaniste, 192-196. Son péché, d'après Origène, 274.

Pierre d'Alexandrie (S.). — Épître canonique, 366, 367.

Pline le Jeune. — 206.

Polycarpe (S.). — 118.

Pouvoir des clefs. — 13-15, 164, 383, 404.

Pouvoir de lier et de délier. — 13-15, 38, 284, 435.

Presbytres. — 121, 122.

Prêtre ministre de la pénitence. — 279, 303, 379, 380, 436.

Privat de Lambèse. — 311, 335, 337.

Profession religieuse. — 430.

Prophètes montanistes. — 154, 190, 193, 195, 246, 247, 250.

Rameaux. — Allégorie, chez Hermas, 87, 88.

Réconciliation ecclésiastique. — 149-168. Formes sommaires, 443-449.

Relaps. — 113, 155, 377, 380-383, 418, 451-453.

Rémission directe par Dieu. — 10, 155-168, 211-216, 400-404, 452.

Rigorisme. — Chez Hermas? 69-85. — Cf. *Novatien.* — Fin du rigorisme pénitentiel, 350-395.

Rome. — Voir : *Clément de Rome; Hermas; Justin; Irénée; Calliste; Fabien; Corneille; Étienne; Marcel* et *Eusèbe* (papes); *Damase; Sirice; Innocent; Célestin; Léon; Gélase; Vigile; Grégoire le Grand.* — Tradition du IIe siècle, p. 127. Attaques de Tertullien, p. 190-196; d'Hippolyte, 217-227; Origène, p. 252-255; saint Cyprien, 305-311, 341, 349.

Sacrificati. — 324, 327, 330, 331, 333, 334, 339, 346.

Sacrifice pour le péché. — 253, 284, 285, 286.

Sang humain. — 201, 202.

Satan (Livrer à). — 43, 185, 208, 265, 266, 270.

Satisfaction. — 143, 156, 157, 345, 385, 427, 430, 433, 435.

Secret. — 428-430, 434, 442, 448, 449.

Septime Sévère. — Persécution, 247, 316.

Sérapion. — 346, 347.

Socrate. — Témoin de l'ancienne discipline, 135, 453. Sur le cas de Nectaire, 390. Favorable aux Novatiens, 393, 394.

Soldats chrétiens. — 355-357, 373.

Sozomène. — Sur Nectaire, 390. Sur la discipline romaine, 419, 420.

Statuta Ecclesiae antiqua. — 445.

Sympronianus. — 387.

Synthèses sur la pénitence. — Petau, 4, 5; Morin, 6; Harnack, 8, 9; Funk, 10.

Tatien. — Témoin du *Tu es Petrus,* 19, 127, 128.

Tertullien. — Prêtre? 137. Analyse du *De paenitentia,* 137-142. Catholique, ne connaît pas de péchés irrémissibles, 151-154;

ne s'occupe pas de la rémission directe par Dieu, 155-168. Comparaison avec Hermas, 169-170. Analyse du *De pudicitia*, 172-196. Introduit trois conceptions spécifiquement montanistes : les trois péchés irrémissibles, 197-208 ; le péché direct contre Dieu, 208-211 ; la rémission directe par Dieu, 211-216. Comparaison avec Hippolyte, 229-231. Jugement sur Calliste, 234, 235. Véracité ? 236-238. Ce qui reste de l'assertion relative aux péchés irrémissibles, 239-244. Ce qui reste de l'assertion relative aux martyrs, 249. Tertullien et Origène, 271, 272, 295. Tertullien invoqué par Pacien, 389.

Théodoret. — 41, 393.

Théognoste. — 13.

Théophile d'Antioche. — 129.

Thérapius. — 326, 342.

Tour. — Allégorie, chez Hermas, 54-67, 89-96.

Tradition. — Au temps de Calliste, 216, 232, 233. Au temps de Cyprien, 343, 344.

Trajan (Édit de). — 317.

Trente (Concile de). — 143, 405, 438.

Trois péchés capitaux. — 197-208, 225, 227, 229, 234, 235, 268-273, 312-317, 376-379, 392, 430.

Trophime. — 330, 337, 339, 343.

Usure. — 377, 379.

Valentin. — 120, 132.

Viatique. — 371, 374, 375, 380-384, 444, 453.

Victor de Cartenna. — 453.

Victorin de Pettau. — 132.

Vierges infidèles à leur vœu. — 373, 377, 449.

Vigile (**S.**), pape. — 447.

Vol. — 375.

Zéphyrin (**S.**), pape. — 1-3, 125, 224.

Zizanie. — 218, 222, 272, 323, 332, 449.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I. — **Position de la question** 1

CHAPITRE II. — **Les Apôtres et la rémission des péchés** 12
I. Fondements de la doctrine dans l'Évangile 12
II. Les péchés irrémissibles 21
III. La pratique des Apôtres 38

CHAPITRE III. — **La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas** 52
I. La troisième vision d'Hermas 54
II. Le quatrième commandement du Pasteur 67
III. La huitième et la neuvième paraboles 87
IV. Conclusions 97

CHAPITRE IV. — **La discipline pénitentielle au IIe siècle, en dehors d'Hermas** 114
I. Les Pères apostoliques 116
II. Les Pères apologistes 119
III. Dissidents 131
IV. Conclusion 133

CHAPITRE V. — **Le traité de Tertullien** *De paenitentia* 136
I. Analyse 137
II. La seconde pénitence 142
III. Caractère ecclésiastique de la réconciliation 149
IV. Hermas et Tertullien catholique 168

CHAPITRE VI. — **Le traité de Tertullien** *De pudicitia* 172
I. Analyse 172
II. Nouveautés doctrinales 196
1° La doctrine des trois péchés irrémissibles ... 197
2° Le péché direct contre Dieu 208
3° La doctrine de la rémission directe par Dieu ... 211

CHAPITRE VII. — **Le témoignage de saint Hippolyte** 217

Pages.

CHAPITRE VIII. — **L'initiative de Calliste**..... 228
I. La question des péchés irrémissibles..... 228
II. L'intervention des martyrs..... 244

CHAPITRE IX. — **Origène et la doctrine des péchés irrémissibles**..... 252
I. Position de la question. — Chronologie..... 252
II. Appel de tous les pécheurs à la pénitence..... 260
III. Ministère ecclésiastique de la réconciliation.... 264
IV. Conditions objectives de la rémission des péchés..... 268
V. Conditions subjectives de la rémission des péchés..... 274
VI. La doctrine du traité *De oratione*..... 283

CHAPITRE X. — **La réconciliation des *Lapsi* au temps de Dèce**..... 297
I. Origine de la question des *Lapsi*..... 298
II. Saint Cyprien et le pape saint Corneille..... 318
III. Les *Lapsi* en Orient..... 344

CHAPITRE XI. — **Fin du rigorisme pénitentiel**..... 350
I. Traitement de l'homicide..... 350
II. La discipline des Églises d'Orient aux IV^e^ et V^e^ siècles..... 360
III. La discipline des Églises d'Occident aux IV^e^ et V^e^ siècles..... 376
IV. Les derniers novatiens..... 384

CONCLUSION 397

APPENDICE I. Hermas et saint Épiphane. 406
APPENDICE II. Limen Ecclesiae. 409
APPENDICE III. L'élément privé dans l'ancienne pénitence. . . . 422

Index scripturaire 457
Index conciliaire 460
Index patristique. 461
Index des mots grecs 472
Index des mots latins 472
Index analytique. 474

2361.4
A126

4523

AUTHOR
ALES, A. d'

TITLE
L'Edit de Calliste

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
SEP 2	Hueman	
	Taylor DEC 5	

4528